



**Журнал основан 15 мая 2017 года**

**The Journal was founded on May 15th, 2017**

**SAINT PETERSBURG THEOLOGICAL ACADEMY**

**PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT  
OF THEOLOGY OF THE SAINT PETERSBURG  
THEOLOGICAL ACADEMY**

**№ 4 (24), 2024**

*Scientific Journal*

**HAC**  
**Category K2**

**Publishing House of Saint Petersburg  
Theological Academy  
2024**

**САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ**

**ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ  
САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ  
ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

**№ 4 (24), 2024**

*Научный журнал*

**ВАК**  
**Категория К2**

**Санкт-Петербург  
Издательство СПбДА  
2024**

UDC 281.93(066)

The journal is included in “List of peer-reviewed scientific publications in which main scientific results of theses for the candidate of science degree, for the doctor of science degree”

Specializations:

- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (philosophical sciences),
- 5.7.9. Philosophy of religion and religious studies (historical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (philosophical sciences),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (cultural studies),
- 5.10.1. Theory and history of culture, of art (art studies),
- 5.11.1. Theoretical theology (in the research direction: Orthodoxy) (theology).

By the decision of the Higher Attestation Commission (HAC), the journal has been assigned to Category K2 for three years from 01/01/2024.

### **Editor-in-Chief**

Priest Dimitri Yurievich Lushnikov,  
Candidate of Theology, Candidate of Divinity, Associate Professor,  
Head of the Department of Theology,  
St. Petersburg Theological Academy

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Article authors, 2024  
© Publishing House of St. Petersburg  
Theological Academy, 2024

УДК 281.93(066)  
ББК 86.372.24-4я5  
Т78

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий, в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»

по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология)

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.  
распределен в Категорию К2 на три года.

### Главный редактор

Священник Димитрий Юрьевич Лушников,  
кандидат теологии, кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия  
Санкт-Петербургской духовной академии

Т78 Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии :  
научный журнал. — СПб. : Изд-во СПбДА, 2017— .

№ 4 (24). — 2024. — 316 с.

УДК 281.93(066)

ББК 86.372.24-4я5

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

© Авторы статей, 2024  
© Издательство Санкт-Петербургской  
Духовной Академии, 2024

## THE EDITORIAL COUNCIL

*Bishop Siluan of Peterhof (Nikitin Sergei Sergeevich)*, Candidate of Theology, Associate Professor, Rector of the St. Petersburg Theological Academy.

*I. V. Bazilenko*, Doctor of Historical Sciences, Candidate of Theology, Professor at the St. Petersburg State University, Leading Researcher at the Institute of Oriental Manuscripts of the Russian Academy of Sciences.

*A. R. Fokin*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*I. G. Gasparov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor at the Department of Philosophy and Humanitarian Training of the Burdenko Voronezh State Medical University.

*I. B. Gavrilov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Igor Ivanov*, Candidate of Philosophy, Associate Professor, Head of the Department of Foreign Languages of St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Khulap*, Dr. Theol., Candidate of Divinity, Associate Professor, Vice-Rector for Academic Affairs, Head of the Department of Church Practical Disciplines of the St. Petersburg Theological Academy.

*Priest Sergei Krivovichev*, Candidate of Theology, Doctor of Geological and Mineralogical Sciences, Professor, Chairman of the Kola Scientific Center of the Russian Academy of Sciences, Academician of the Russian Academy of Sciences.

*V. P. Lega*, Candidate of Theology, Associate Professor of the Department of Philosophy and Religious Studies of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities.

*Priest Mikhail Legeev*, Candidate of Theology, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*A. V. Markidonov*, Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Archpriest Vladimir Mustafin*, Doctor of Theology *honoris causa*, Professor, Professor at the Department of Theology of the St. Petersburg Theological Academy.

*Hegumen Serapion (Mitko Avgust Evgenievich)*, Doctor of Theology, Doctor of Divinity, Candidate of Philosophy, Deputy Chairman of the Synodal Missionary Department of the Russian Orthodox Church, Deputy Director and Professor of the Higher School of Law and Administration of the National Research University "Higher School of Economics".

*D. V. Shmonin*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Institute of Theology, St. Petersburg State University, Vice-Rector for Research of the Russian Orthodox University of St. John the Theologian.

*V. K. Shokhin*, Doctor of Philosophy, Professor at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*G. V. Skotnikova*, Doctor of Cultural Studies, Member of the Academy of Russian Literature, Professor at the Department of Theory and History of Culture at the St. Petersburg State Institute of Culture, Leading Researcher at the «Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture» Sector of the Russian Institute of Art History.

*O. B. Sokurova*, Doctor of Cultural Studies, Professor at the Department of History of Western European and Russian Culture of the St. Petersburg State University.

*R. V. Svetlov*, Doctor of Philosophy, Professor, Director of the Higher School of Philosophy, History and Social Sciences of the I. Kant Baltic Federal University.

*W. W. Trimble*, Doctor of Philosophy (PhD), Associate Professor at the Herzen Russian State Pedagogical University.

*M. N. Tsvetaeva*, Doctor of Cultural Studies, Member of the All-Russian Association of Art Critics, Professor of the Department of Philology and Art History at the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.

*Archpriest Valentin Vasechko*, Dr. Theol., Associate Professor at the Department of Systematic Theology and Patrology of the St. Tikhon Orthodox University for the Humanities, Deputy Chairman of the Educational Committee of the Russian Orthodox Church.

*G. V. Vdovina*, Doctor of Philosophy, Leading Researcher at the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences.

*Archpriest Dmitry Yurevich*, Candidate of Theology, Associate Professor, Head of the Biblical Department at Saint Petersburg Theological Academy.

## РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

*Епископ Петергофский Силуан (Никитин Сергей Сергеевич)*, кандидат богословия, ректор Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Вадимович Базиленко*, доктор исторических наук, кандидат богословия, профессор Санкт-Петербургского государственного университета, ведущий научный сотрудник Института восточных рукописей Российской академии наук.

*Протоиерей Валентин Николаевич Васечко*, Dr. Theol., доцент кафедры систематического богословия и патрологии Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, заместитель председателя Учебного комитета Русской Православной Церкви.

*Галина Владимировна Вдовина*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Игорь Борисович Гаврилов*, кандидат философских наук, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игорь Гарибович Гаспаров*, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки Воронежского государственного медицинского университета им. Н. Н. Бурденко.

*Священник Игорь Анатольевич Иванов*, кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой иностранных языков Санкт-Петербургской духовной академии.

*Священник Сергей Владимирович Кривовичев*, кандидат богословия, доктор геолого-минералогических наук, профессор, председатель Кольского научного центра РАН, академик РАН.

*Виктор Петрович Лега*, кандидат богословия, доцент кафедры философии и религиоведения Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

*Священник Михаил Викторович Легеев*, кандидат богословия, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Александр Васильевич Маркидонов*, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Игумен Серапион (Митько Август Евгеньевич)*, доктор теологии, доктор богословия, кандидат философских наук, заместитель председателя Синодального миссионерского отдела Русской Православной Церкви, заместитель директора и профессор Высшей школы юриспруденции и администрирования НИУ «Высшая школа экономики».

*Протоиерей Владимир Файкович Муштафин*, доктор богословия honoris causa, профессор, профессор кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

*Роман Викторович Светлов*, доктор философских наук, профессор, директор Высшей школы философии, истории и социальных наук Балтийского федерального университета им. И. Канта.

*Галина Викторовна Скотникова*, доктор культурологии, академик Академии российской словесности, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

*Ольга Борисовна Сокурова*, доктор культурологии, профессор кафедры истории западно-европейской и русской культуры Санкт-Петербургского государственного университета.

*Уэсли Волкер Тримбл*, доктор философии (PhD), доцент Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

*Алексей Русланович Фокин*, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии Российской академии наук.

*Протоиерей Владимир Федорович Хулап*, Dr. Theol., кандидат богословия, доцент, проректор по учебной работе, заведующий кафедрой церковно-практических дисциплин Санкт-Петербургской духовной академии.

*Марина Николаевна Цветаева*, доктор культурологии, член общероссийской ассоциации искусствоведов, профессор кафедры филологии и истории искусств Санкт-Петербургского государственного института кино и телевидения.

*Дмитрий Викторович Шмонин*, доктор философских наук, профессор, директор Института теологии Санкт-Петербургского государственного университета, проректор по научной работе Российского православного университета св. Иоанна Богослова.

*Владимир Кириллович Шохин*, доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии Российской академии наук.

*Протоиерей Димитрий Юревич*, кандидат богословия, доцент, заведующий кафедрой библеистики Санкт-Петербургской духовной академии.

# СОДЕРЖАНИЕ

## ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ТЕОЛОГИЯ

<i>В. С. Будянский.</i> К вопросу о единой сакраментологической модели в православном богословском персонализме .....	12
<i>В. Ю. Даренский.</i> Митрополит Антоний (Храповицкий) о соборной природе богопознания.....	30
<i>Диакон Андрей Дрегуло.</i> Экологическая этика Священного Писания и проблема интерпретации библейских текстов: был ли прав Линн Уайт? ....	44
<i>П. К. Иванов.</i> Профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзов (1858–1936/37?) как преподаватель нравственного богословия ...	55
<i>Священник Алексей Ильин.</i> Генезис идеи корпоративной личности Христа и ее рецепция в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа) .....	71
<i>А. Л. Науменко.</i> Библейская критика Норманом Л. Гайслером понимания божественного всеведения в открытом теизме .....	83
<i>А. М. Прилуцкий.</i> Исследования маргинальной эсхатологии: типологизация источников .....	96
<i>Д. М. Титов.</i> Русская эмиграция во Франции и Католическая Церковь в межвоенный период.....	106
<i>Иеромонах Николай (Чеботарев).</i> Святитель Филарет (Дроздов) о преодолении монастырских конфликтов.....	114

## ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ

<i>А. М. Гагинский.</i> Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна .....	127
<i>А. Г. Курбатов.</i> Античность под сенью христианской Церкви: Платон Каролингского Возрождения .....	148
<i>Н. В. Малин.</i> Греко-Болгарский церковный вопрос в оценках К. Н. Леонтьева и И. С. Пальмова .....	161
<i>Священник Максим Никулин.</i> Критика единосущия божественного ума и человеческой души в философской теологии Ямвлиха Халкидского .....	172
<i>Ф. О. Нофал.</i> Садака ал-Хаким и самаритянская религиозная мысль XI–XIII вв. ....	180
<i>Т. Н. Резвых.</i> Политическая теология С. Л. Франка в контексте христианской философии религии.....	194



## ТЕОРИЯ И ИСТОРИЯ КУЛЬТУРЫ, ИСКУССТВА

- Священник Владимир Белоножко.* Образ святителя Николая Чудотворца в романе-хронике С. Н. Дурылина «Колокола» ..... 206
- П. И. Гайденко.* Канонические ответы митрополита Иоанна II (Продрома; †1089) о священнических одеждах: реалии Руси и культура Византии..... 213
- Н. В. Пивоварова.* Шитая пелена с образами святых из собрания Русского музея. К вопросу об иконографической программе, заказчиках и атрибуции памятника ..... 229
- Г. В. Скотникова.* Иконология церковного зодчества Византии в аспекте постижения константинопольской духовности XII века..... 246
- М. Н. Цветаева, Н. В. Исупова.* Специфика Синайской школы иконописи: актуализация духовно-эстетического опыта..... 271

## Отзывы и размышления над книгами

- Протоиерей Дмитрий Кирьянов.* Как возможен сегодня диалог науки и богословия? Рецензия на книгу: *Nesteruk A. V. The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition.* Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 P. 9781666711233 ..... 292
- Сяо Ван.* Православное богословие в представлении китайских ученых. Отзыв на монографию: *Чжан Байчунь.* Современная православная богословская мысль: русское православное богословие. Шанхай: Изд-во Шанхайский книжный магазин «Саньянь», 2000. 603 с.... 307

# CONTENTS

## THEORETICAL THEOLOGY

<i>Valery S. Budyansky</i> . On the Question of a Unified Sacramentological Model in Orthodox Theological Personalism .....	12
<i>Vitaly Yu. Darensky</i> . Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) on the Conciliar Nature of Knowledge of God.....	30
<i>Deacon Andrei Dregulo</i> . Environmental Ethics of the Scripture and the Problem of Interpreting Biblical Texts: Was Lynn White Right?.....	44
<i>Pavel K. Ivanov</i> . Professor of the St. Petersburg Theological Academy A. A. Bronzov (1858–1936/37?) as a Teacher of Moral Theology .....	55
<i>Priest Alexey Ilyin</i> . The Genesis of the Idea of Christ’s Corporate Personality and its Reception in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas).....	71
<i>Andrey L. Naumenko</i> . Norman Leo Geisler’s Biblical Critique of Divine Omniscience in Open Theism .....	83
<i>Alexander M. Prilutskii</i> . Studies of Marginal Eschatology: Typology of Sources .....	96
<i>Daniil M. Titov</i> . Russian Emigration in France and the Catholic Church in the Interwar Period .....	106
<i>Hieromonk Nicholas (Chebotarev)</i> . St. Philaret (Drozdov) on Overcoming Monastic Conflicts.....	114

## PHILOSOPHY OF RELIGION AND RELIGIOUS STUDIES

<i>Alexey M. Gaginsky</i> . Between the Scylla of Analytic Theology and the Charybdis of Postmodern Theology .....	127
<i>Anatoliy G. Kurbatov</i> . Antiquity Under the Shadow of the Christian Church: Plato of the Carolingian Renaissance.....	148
<i>Nikolai V. Malin</i> . The Greek-Bulgarian Church Question in the Assessments of K. N. Leontiev and I. S. Palmov.....	161
<i>Priest Maksim Nikulin</i> . Critique of the Consubstantiality of Divine Mind and Human Soul in the Philosophical Theology of Iamblichus of Chalcis.....	172
<i>Faris O. Nofal</i> . Şadaqah al-Ḥakīm and Samaritan Religious Thought of 11 <sup>th</sup> – 13 <sup>th</sup> centuries.....	180
<i>Tatyana N. Rezvykh</i> . Political Theology of S. L. Frank in the Context of Christian Philosophy of Religion.....	194

## THEORY AND HISTORY OF CULTURE, OF ART

<i>Priest Vladimir Belonozhko. The Image of St. Nicholas the Wonderworker in the Chronicle Novel by S. N. Durylin “Bells”</i> .....	206
<i>Pavel I. Gaidenko. Canonical Answers of Metropolitan John II (Prodromos; †1089) on Priestly Garments: Realities of Russia and the Culture of Byzantium</i> .....	213
<i>Nadezhda V. Pivovarova. The Embroidered Podea with the Images of Saints From the State Russian Museum. On the Question of the Iconographical Program, the Donators and the Attribution of the Item</i> .....	229
<i>Galina V. Skotnikova. Iconology of Byzantine Church Architecture in the Aspect of Understanding the 12<sup>th</sup> century Constantinople Spirituality</i> .....	246
<i>Marina N. Tsvetaeva, Natalya V. Isupova. Specifics of the Sinai School of Icon Painting: Actualization of Spiritual and Aesthetic Experience</i> .....	271

### Book Reviews and Reflections

<i>Archpriest Dmitry Kiryanov. How the Dialogue Between Science and Theology is Possible Today? Book Review: Nesteruk A. V. The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition. Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 p. 9781666711233</i> .....	292
<i>Xiao Wang. Orthodox Theology in the View of Chinese Scholars. Book Review: Zhang Baichun. Modern Orthodox Theological Thought: Russian Orthodox Theology. Shanghai: Shanghai Sanyan Bookstore, 2000. 603 p. (Studies in Contemporary Christian Religion)</i> .....	307

*В. С. Будянский*

## К вопросу о единой сакраментологической модели в православном богословском персонализме

УДК 271.2-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_12

EDN SPLRGF



*Аннотация:* Статья посвящена выявлению общих оснований и устойчивых сакраментологических концепций в трудах представителей православного богословского персонализма, затрагивающих учение о церковных таинствах. Ставится вопрос о единой модели в рамках персоналистической сакраментологии. Автор приходит к выводу о наличии синонимичных черт и подходов во взглядах на место и роль таинств в христианской жизни, а также об устойчивом стремлении к пониманию таинства как катализатора преобразования человека и становления в нём личностного образа существования. Концепция таинства как средства проявления личностного начала в человеке, которое становится доступно ему через приобщение Богу — реальности подлинного диалога любви, — последовательно разрабатывается множеством авторов (П. Н. Евдокимовым, протоиереем Думитру Станилоае, архимандритом Софронием (Сахаровым), митрополитом Иоанном (Зизиуласом), Х. Яннарасом). Особое внимание уделяется оригинальному взгляду представителей богословского персонализма на смысловое содержание православной мистической традиции и концепции мистики как таковой. Настоящая работа призвана внести вклад в изучение богословского персонализма посредством системного исследования интерпретации богословами-персоналистами учения о церковных таинствах. В заключении автором очерчиваются возможные способы углубления изучения персоналистической проблематики, включающие в себя междисциплинарные и критико-аналитические направления работы.

*Ключевые слова:* православное богословие, догматическое богословие, сакраментология, богословский персонализм, личность, обожение, благодать.

*Об авторе:* **Валерий Сергеевич Будянский**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия.

E-mail: [budyanskiy.theology@mail.ru](mailto:budyanskiy.theology@mail.ru)

*Для цитирования:* Будянский В. С. К вопросу о единой сакраментологической модели в православном богословском персонализме // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 12–29.

Статья поступила в редакцию 16.09.2024; одобрена после рецензирования 27.09.2024; принята к публикации 30.09.2024.

---

Valery S. Budyansky

## On the Question of a Unified Sacramentological Model in Orthodox Theological Personalism



UDC 271.2-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_12  
EDN SPLRGF

*Abstract:* The main goal of the article is to identify common grounds and stable sacramentological concepts in the works of representatives of Orthodox theological personalism, which concern the doctrine of church sacraments. A key theme is the question of a unified model within personalist sacramentology. The author comes to the conclusion that there are synonymous features and approaches in the views on the place and role of sacraments in Christian life, as well as a steady aspiration to understand the sacrament as a catalyst for the transformation of man and the formation of a personal way of existence in him. The concept of the sacrament as a means of manifestation of the personal principle in man, which becomes available to him through his accession to God – the reality of a genuine dialog of love – has been consistently developed by many authors (P. N. Evdokimov, Archpriest Dumitru Staniloae, Archimandrite Sophronius (Sakharov), Metropolitan John (Zizioulas), Ch. Yannaras). Special attention is paid to the original view of the representatives of theological personalism on the semantic content of the Orthodox mystical tradition and the concept of mysticism itself. The present work is intended to contribute to the study of theological personalism through a systematic analysis of the interpretation by personalist theologians of the doctrine of the Church's sacraments. The author concludes by outlining possible ways of deepening the study of personalistic issues, including interdisciplinary and critical-analytical lines of work.

*Keywords:* orthodox theology, dogmatic theology, sacramentology, theological personalism, personality, theosis, divine grace.

*About the author:* **Valery Sergeevich Budyanskiy**

Postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: budyanskiy.theology@mail.ru

*For citation:* Budyansky V. S. On the Question of a Unified Sacramentological Model in Orthodox Theological Personalism. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 12–29.

The article was submitted 16.09.2024; approved after reviewing 27.09.2024; accepted for publication 30.09.2024.

## Основания самобытного взгляда на сакраментологическую проблематику в дискурсе богословского персонализма

Ключевое для персоналистического богословия понимание личности как способа существования человека, которое пребывает в становлении<sup>1</sup> и требует своей актуализации<sup>2</sup>, отражается в подходах представителей этого направления богословской мысли к раскрытию христианского учения о таинствах. Необходимость актуализации личности в человеке связана с разработкой релевантного персонализму представления о мистическом богообщении. Так, согласно Н. А. Бердяеву, человек становится личностью именно в процессе обожения, осуществляемого в акте свободного творчества<sup>3</sup>. Обожение при этом понимается как преодоление человеком себя и своей ориентации на «эгоистическое само-спасение». Персоналистическое видение обожения наполняет данное понятие диалогическим измерением, перенося его из области индивидуального благодатного спасения в социальный контекст. Внимание преимущественно<sup>4</sup> уделяется соизмерению человеком своего образа существования с божественным, троичным, триипостасным, а значит, личностным диалогическим бытием. Соответственно, путём осуществления этого процесса является приобщение человека к реальности т.н. подлинного диалога.

Понятие «диалог» в терминологическом аппарате персонализма обладает не меньшей значимостью, чем стержневое для дискурса понятие «личность». Будучи тесно связанным с категорией отношения, диалог в своих общих чертах может обозначать «единое бытие, общее каждому [участнику взаимодействия] настолько, насколько он открыт для диалога»<sup>5</sup> или способ человеческого существования<sup>6</sup>, при котором взаимно-направленное общение

---

<sup>1</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. С. 231.

<sup>2</sup> Понимание личности как процесса встречается уже у представителей философского направления западной персоналистической мысли и в контексте русской религиозной философии. Э. Мунье позиционирует личность как непрестанное преодоление человеком своей природы и индивидуализма, как усилие по само-превосхождению. Личность для основателя французского персонализма «обретает себя, только если отдаёт себя другим», она реализуется в «достигших уровня личностного существования» (*Вдовина И. С.* Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 35, 53). В свою очередь, тесно сотрудничавший с родоначальниками французского персонализма Н. А. Бердяев указывает на динамическое содержание личности, которая «ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека» (*Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. М., 2023. С. 25).

<sup>3</sup> Богословие личности / под. ред. А. Бодрова и М. Толстолуженко. М.: Изд-во ББИ, 2013. С. 128.

<sup>4</sup> Подробнее о становлении личностного бытия человека через согласование с парадигмой триединой Божественной Личности, являющей совершенство диалога любви, а также о первенстве данного аспекта христианской жизни по отношению к концепции усвоения даров божественной благодати будет сказано ниже.

<sup>5</sup> *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017. С. 45.

<sup>6</sup> *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 103.

фундирует их собственное бытие, так что «Я становится таковым, лишь встречаясь с Ты»<sup>7</sup>. Подчеркивая значимость коммуникативного аспекта диалога, персоналисты уточняют, что отношение как принцип бытия понимается не столько как «связь», сколько как «общение». Общим местом для персоналистического дискурса является представление о том, что становление личностной реальности невозможно вне диалогического контекста. Богословский персонализм стремится обогатить имеющиеся в философском крыле представления о принципиальной диалогичности личности<sup>8</sup> религиозной компонентой, усматривая в качестве совершенного образца и источника личностного бытия Самого Бога<sup>9</sup>.

Высказываемая В. Н. Лосским «классическая» для персонализма мысль о личности как «бесконечной открытости другим, возможности превосходить “Я” свою природу»<sup>10</sup> находит своё завершение благодаря опознанию пути реализации этой «способности выходить за пределы природы». Этот путь теснейшим образом связан с участием христианина в церковных таинствах, поскольку «только сообщаясь с мистическим телом Христовым в Духе Святом люди снова обретают свою неуничтожимую личность»<sup>11</sup>. Будучи включённым в богословский контекст, персоналистический дискурс обогащается практической компонентой, конструирующей самобытную «сотериологию» персонализма, т.е. представление о способе реализации человеком его личностного потенциала. Этот практический аспект персонализма выражается в своеобразном представлении о церковных таинствах как пространстве осуществления подлинного диалога. Примечательно, что рассуждение о процессе приобщения человека к реальности личностного существования, как правило, включено в литургический и сакраментальный контекст, даже если специально не направлено на него<sup>12</sup>. При этом оно выходит за конфессиональные пределы, становясь предметом осмысления как православных персоналистов, на чьих трудах и сосредоточено внимание настоящей работы, так и инославных представителей данного направления богословской мысли. В силу того, что подлинный диалог, а, следовательно, и приобщение человека к реальности личностного бытия становятся достижимы именно в сакраментальном контексте, современная персоналистическая мысль рассматривает все аспекты христианского богословия в их связи с сакраментологией и литургическим

---

<sup>7</sup> *Завершинский Г., прот.* Богословие диалога... С. 47.

<sup>8</sup> О диалогичности как ключевой грани личности подробно говорит уже Э. Мунье (см., например: *Мунье Э.* Персонализм. М.: Искусство, 1992. С. 39). М. Бубер настаивает на взаимонаправленности как определяющей характеристике подлинного диалога, без которого не может возникнуть личность (*Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995. С. 51, 99).

<sup>9</sup> *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение. С. 12. *Мефодий (Зинковский), еп.* Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014. С. 170–171.

<sup>10</sup> Богословие личности... С. 135.

<sup>11</sup> Там же. С. 136.

<sup>12</sup> Показательно, например, выражение итальянского исследователя богословского персонализма А. Майнарди, замечаящего, что реализация личностного бытия человека как свободного общения нуждается «в вечно новом благодарении, в евхаристической практике». См., например: Богословие личности... С. 142.

богословием, исходя из конституирующего значения личностной проблематики. Так, прот. Георгий Завершинский замечает, что «диалогическое измерение троичного богословия не может рассматриваться вне евхаристической перспективы»<sup>13</sup>.

Оригинальность персоналистического подхода к учению о таинствах отчетливо проясняется через соотнесение с предшествующей ему парадигмой православного богословия, в т.ч. богословия синодального периода Русской Православной Церкви. Аналитическое сравнение православной сакраментологии, выраженной в вероучительных документах и памятниках синодальной богословской традиции Нового времени, требует отдельного подробного рассмотрения. Вместе с этим продуктивным является и предварительное рассмотрение суждений авторов-персоналистов о богословии предшествующей эпохи. В русле персоналистического дискурса содержатся как эксплицитные оценки синодального богословия, так и имплицитная демаркация между «классической сакраментологией» и новым взглядом на природу таинств.

Например, такие представители греческого персонализма как митр. Иоанн (Зизиулас) и Х. Яннарас эксплицитно выступают против т.н. школьного богословия как фактора, препятствующего «восстановлению святоотеческого видения» таинств в качестве значимого компонента православной экклезиологии и всей богословской системы. По мнению митр. Иоанна, это видение было «утрачено на замысловатых тропах средневековой схоластики и в «вавилонском пленении» современного православия»<sup>14</sup>. «Видение отцов» интерпретируется и осмысливается митр. Иоанном как персоналистическое по своему содержанию, т.к. именно идея личностного общения «стала решающим средством, позволившим отцом найти ответ» на вопрос об истине<sup>15</sup>. Предлагая персоналистическое понимание таинств в качестве адекватного выражения христианского вероучения в противовес пониманию «природному», автор имплицитно выступает с критикой богословских определений в области сакраментологии, выработанных ранее. Так, «в евхаристическом опыте жизнь становится подлинным достоянием и актуализируется только в событии общения», так что и способность Евхаристии сообщать дары благодати приобщающимся Чаше «следует искать в этом событии общения, а не в её «природных» характеристиках»<sup>16</sup>. Более того, само присутствие Христа в Церкви интерпретируется митр. Иоанном в диалогическом смысле, так что Второе Лицо Троицы, Логос/Сын, «открывается не как истина *внутри* общения, но как само общение; Он совершается в нашей жизни как общение *внутри* общины»<sup>17</sup>. Подобное представление о сакраментальной жизни Церкви оппонирует т.н. школьному богословию (в рамки которого входит богословская традиция синодального периода Русской Православной Церкви). Богословие синодальной эпохи, по мнению митр. Иоанна, утратило осознание социально-релятивного аспекта евхаристической трапезы, т.е. Евхаристии

<sup>13</sup> Завершинский Г., прот. Богословие диалога... С. 235.

<sup>14</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 14.

<sup>15</sup> Там же. С. 67.

<sup>16</sup> Там же. С. 78.

<sup>17</sup> Там же. С. 113.



как собранности местной Церкви, противопоставив ему учение о таинстве как «объективированном средстве получения благодати»<sup>18</sup>.

Х. Яннарас также демонстрирует критическое отношение к сакраментологии, рассматривающей церковные таинства как способы приобщения христианина к божественной благодати при участии законно рукоположенного священнослужителя. Данное учение соответствует, по его мнению, «западной концепции Церкви — концепции институционалистской и бюрократической»<sup>19</sup>. Яннарас эксплицитно критикует представление о сверхъестественном характере благодати, к которой через видимые сакраментальные действия (и через совершающего их священнослужителя) приобщаются христиане, как «по существу магическое»<sup>20</sup>, предлагая дихотомию двух типов сакраментологии — персоналистической и мистической. Данная мысль ясно иллюстрируется на примере учения о Таинстве Евхаристии: Яннарас противопоставляет собственное понимание Евхаристической трапезы иному, потребительскому или «эгоистическому» видению. Так, например, он видит источник силы Таинства изменять образ человеческого бытия не в «нравственном или мистическом аспекте», а в её жертвенном и социальном аспекте, понимаемом как «отказ от мятежной экзистенциальной автономии»<sup>21</sup>. Литургическая жизнь Церкви помещается Яннарасом в этот межличностный контекст, поскольку участие в евхаристическом богослужении «есть общение с нашими братьями и с Богом», готовность быть «любящими и любимыми существами»<sup>22</sup>. Х. Яннарас прямо называет семь таинств «способами самоосуществления и проявления Церкви»<sup>23</sup>, настаивая на том, что именно такое коммуникативное понимание сакраментологии верно раскрывает смысловое содержание православного вероучения.

В свою очередь, представление о недостаточно выраженном в православном богословии внутреннем содержании таинств и о необходимости восполнения этой лакуны путём обращения к понятийному аппарату философского персонализма<sup>24</sup> содержится в творческом наследии прот. Думитру Станилоае и проф. П. Н. Евдокимова. Так, Евдокимов идентифицирует утверждение в «школьном богословии» учения о точном числе семи таинств в качестве результата «латинского влияния» на православное богословие<sup>25</sup>. И хотя при рассмотрении истории закрепления этого учения им вспоминаются более ранние

---

<sup>18</sup> Там же. С. 144.

<sup>19</sup> Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992. С. 193.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 181–182.

<sup>22</sup> Там же.

<sup>23</sup> Там же. С. 193.

<sup>24</sup> В комплекс ключевых элементов которого входят, напр.: понятие динамически развивающейся личности; диалога как необходимого основания для становления личностного образа существования; демаркация между подлинным и ложным общением; противопоставление личного и природного начал; аксиологическое первенство персоны как принципа по отношению к индивидуальности; усвоение особой роли свободе по отношению к природным ограничениям в контексте антропологии.

<sup>25</sup> Евдокимов П. Н. Православие. М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 372.

по отношению к Тридентскому Собору Римско-Католической Церкви примеры указаний на точное число церковных таинств, имевшие место на христианском Востоке, Евдокимов считает необходимым дополнить сложившееся церковное учение интуициями сакраментологии прот. Николая Афанасьева. П. Н. Евдокимов исходит из положения о том, что Церковь сама является «таинством Истины и Жизни», что позволяет отождествить Церковь с Евхаристией<sup>26</sup>, а цель совершения таинства видеть в явлении Церкви как единого во Христе сообщества верных в конкретный момент. Евдокимов, рассматривая рецепцию сакраментального акта церковным сообществом в качестве ключевой характеристики таинства, отличающей его от иных священнодействий, особенно настаивает на том, что таинство «исключает всякую индивидуализацию, которая изолирует действие и того, кто его принимает»<sup>27</sup>. При этом линия демаркации между этими двумя явлениями церковной жизни в богословии Евдокимова выражена слабо в силу разделяемых им персоналистических позиций. А именно, поскольку вся жизнь Церкви таинственна, а семь таинств не отличаются от священнодействий в мистическом отношении, т. к. вторые «также сообщают благодать Святого Духа», то определяющим стержнем для таинств оказывается их «социальное» или диалогическое значение, ведь именно таинство «включает в себя ... свидетельство Церкви о его рецепции»<sup>28</sup>. Сопоставляя собственное видение сакраментологии с предшествующей богословской традицией, Евдокимов приходит к выводу об ошибочности «школьного богословия» и искаженности его учения о таинствах<sup>29</sup>.

Взгляд прот. Думитру Станилоае на учение о таинствах также предполагает необходимость согласования «языка» православной сакраментологии с персоналистической проблематикой и релевантной данному дискурсу сотериологической перспективой. Личность, согласно о. Станилоае, существует в отношении-общении с ближними<sup>30</sup>. Диалогический характер укоренён в содержании понятия личности, т. к. последняя сотворена по образу Божию и имеет в своём основании вечный диалог Лиц Бога Троицы<sup>31</sup>. Потребность в социальном взаимодействии происходит от этой стержневой характеристики личности, так что общение христианина с ближними имеет не только антропологическое, но и сотериологическое измерение, поскольку раскрытие личностного «задатка» в человеке сопутствует его спасению, понимаемому как «отношение, сокровенная общность со Христом». Богословие личности у о. Станилоае предполагает первенство диалогического аспекта по отношению к рациональному в контексте спасительного домостроительства. Приобщение человека к своему Первообразу, реальности «внутри-Троичного

---

<sup>26</sup> Евдокимов использует такие выражения как «хиротония во епископа удостоверяется евхаристией, явлением Церкви», «Церковь-евхаристия», а также «евхаристия — это ни самое важное, ни самое главное среди таинств, но в ней Церковь исполняется и проявляется».

<sup>27</sup> *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 373.

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 375.

<sup>30</sup> *Тороцкаи Ч. Ю.* Румынское богословие в XX веке: акценты, синтезы и био-библиографические указатели. Агнос: Сибиу, 2017. С. 34.

<sup>31</sup> Там же. С. 36.

общения», сотериологически предшествует «усвоению доктрины», а также этике и познанию в целом. Синтезирующий подход к раскрытию христианского вероучения, представленный в богословии прот. Думитру, предлагает персоналистическое осмысление православной мистической традиции. Так, понимая процесс обожения и усвоение христианином личностного дара Христа в этом ключе, о. Станилоае отстаивает необходимость церковных таинств для становления личности человека. Таинственная жизнь Церкви, сопряжённая с иерархической структурой христианского общества, отражает «внутреннюю иерархию человека» и обеспечивает процесс его обожения, а «общение становится причастием»<sup>32</sup>. Таинства (в особенности Крещение и Евхаристия) становятся катализатором становления человека как личности, опосредуют его вхождение в сферу божественного диалога. Развивая предложенное В. Н. Лосским осмысление православной мистической традиции, о. Станилоае обращает особое внимание на евхаристический контекст мистической жизни. Именно причастие Христу обуславливает «становление личностной реальности тех, кто составляет Его мистическое Тело», поскольку, приобщаясь Христу в Церкви, человек не только получает представление об образе внутри-Троичного диалога (который выражается во Христе как Сыне Отца), но и непосредственным образом участвует в жизни личности как принципа существования, явленного во Христе, поскольку Он находится в личных отношениях (*personal relations*) с членами Его Тела<sup>33</sup>. Прот. Думитру настаивает на особой значимости персоналистического измерения Церкви как пространства приобщения человека реальности диалога любви Бога Троицы в полноте отношений Отца, Сына и Духа, а не «эксклюзивному причастию (*communion*) верных Святому Духу»<sup>34</sup>.

В своём основании мистическое учение прот. Думитру Станилоае оказывается синонимично концепции «церковной ипостаси» митр. Иоанна (Зизиуласа)<sup>35</sup>. Обе позиции исходят из представления о Церкви, с одной стороны, как месте репрезентации личностного принципа бытия (осуществляемого в евхаристическом богослужении), а с другой, — как пространстве, в котором человек приобщается Христу, являющему Личность как таковую. Формула евхаристического общения, разрабатываемая о. Станилоае, интегрирует в контекст евхаристической жизни Церкви всю жизнь членов Тела Христова, поскольку «реальность сакраментального Тела должна быть реальностью мистического Тела». Бытие как общение, таким образом, отождествляется с подлинно человеческим бытием, т. к. пребывать в диалоге «и означает быть человеком»<sup>36</sup>.

<sup>32</sup> Там же. С. 40–41.

<sup>33</sup> *Staniiloae D., prot. Theology and the Church*. New York: Athens Printing Company, 1980. P. 66.

<sup>34</sup> *Ibid.* P. 67.

<sup>35</sup> Согласно митр. Иоанну, человек «рождается как ипостась или личность» через причастие в церковных таинствах Божественной Личности как совершенному диалогу любви, преодолевая таким образом собственную индивидуальность и укореняя своё существование во взаимном личностном общении (*Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение*. С. 52).

<sup>36</sup> *Миллер Ч. Дар Мира. Введение в богословие Думитру Станилоае*. М.: Изд-во ББИ, 2021. С. 151.

Подводя предварительные итоги, представляется уместным отметить следующее. Одним из значимых факторов становления богословского персонализма является стремление к переосмыслению предшествующей парадигмы православного богословия с позиций персоналистической аксиологии. Необходимая составляющая оформления этого направления богословской мысли — выраженная при помощи персоналистического понятийного аппарата сотериология, интерпретируемая как вхождение человека в реальность личного бытия. В контексте формирования общего для персонализма видения сакраментологической проблематики эти факторы выступают в качестве основания, выражаемые в более или менее отчётливой форме разными представителями богословского персонализма. В целом взгляд на классический терминологический аппарат православного богословия как на требующее пересмотра и нерелевантное актуальным богословским проблемам явление согласуется с программой неопатристического синтеза. Общим оказывается призыв к усвоению «духа Отцов Церкви», предполагающего необходимость использования современного (аутентичного эпохе) философского ресурса для изложения православного вероучения. Органичным элементом такого подхода к осмыслению «жизни» богословия является формирование иного по отношению к языку богословских систем прошлого понятийного аппарата. Вместе с этим, осуществление заявляемого «возвращения к Отцам» при системном отказе от употребления святоотеческого богословского языка является одной из ключевых дискуссионных<sup>37</sup> черт как программы неопатристики, так и богословского персонализма. Исследователями и критиками отмечается имеющееся расхождение персонализма со святоотеческой традицией в области терминологического аппарата и конкретных идей. Так, современный исследователь богословско-философского наследия В. Н. Лосского И. И. Улитчев указывает на то, что некоторыми представителями персонализма (в т.ч. и самим Лосским) персоналистические идеи обнаруживаются «между строк» святоотеческих текстов, а стремление к усвоению «духа Отцов» соседствует с непрозрачной интерпретацией материала Предания<sup>38</sup>. В пользу такой оценки высказывается и современный критик персоналистического богословия Ж.-К. Ларше, обобщая уже имеющийся критический материал и предлагая собственный анализ святоотеческих оснований богословского персонализма<sup>39</sup>. По всей видимости, адекватность использования философского языка персоналистического проекта в контексте раскрытия христианского вероучения, с учётом программного формирования иного понятийного аппарата, остаётся открытой для критического осмысления.

---

<sup>37</sup> Так, прот. Павел Хондзинский отмечает имеющуюся трудность в согласовании языка святоотеческого богословия и имеющих в своём основании комплекс понятий философии Нового времени богословских построений, в числе которых находится персонализм (*Хондзинский П., прот.* Введение в богословскую традицию: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024. С. 56).

<sup>38</sup> *Улитчев И.И.* Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021. С. 75, 82, 103.

<sup>39</sup> *Ларше Ж.-К.* Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021. С. 59–65.

## Диалогический аспект как стержневой элемент персоналистического взгляда на сакраментологию

В дополнение к указанным выше общим сакраментологическим позициям представителей богословского персонализма необходимо отметить устойчивое для данного дискурса представление об особом значении диалогического аспекта таинственной жизни Церкви. В тесной связи с этим аспектом находится проблематика социального измерения богослужения и совершения таинств. Артикулируемое в православном богословии XX в. ценностное преимущество общинного богослужения (прежде всего служения Божественной Литургии) перед практикой индивидуального благочестия и литургической жизни находит своё богословское осмысление в трудах персоналистов.

Архим. Софроний (Сахаров), исходя из представления об онтологическом первенстве «принципа персоны» по отношению к сущности<sup>40</sup>, указывает, что личность (божественная и человеческая) не может быть помещена в границы рационального и остаётся неуловимой «как для философской, так и для научной формы познания»<sup>41</sup>. Системно неопределяемая персона, однако, «открывается сама другой персоне» и становится доступной познанию «бытийно и исключительно в меру самооткровения»<sup>42</sup>. Архим. Софроний, как и о. Станислаоэ, связывает человеческую личностность с сотворением человека по образу Божию. При этом божественное подобие помещается автором в контекст обожения — мистического преобразования человека. Пространством, в котором осуществляется это преобразование, является Церковь в целом и литургическая молитва как момент особой встречи христианина с Троичным Богом. В евхаристическом богослужении «актуализируется в нас то, что в начале было лишь потенцией — «персона»»<sup>43</sup>. Евхаристический контекст осуществления персонального начала в человеке очень важен для богословия архим. Софрония, т.к. именно через «разделение со Христом Его Чаши» и «соединение в любви с Божественной Ипостасью Единородного Сына» верные воспринимают божество во Христе<sup>44</sup> и становятся Его подобием «как ипостаси

---

<sup>40</sup> Архим. Софроний говорит об этом первенстве в различных контекстах, затрагивая как триадологию, так и антропологию. Показательны, например, такие высказывания: «для вторых [христиан] — именно «персона» лежит в основе всего сущего»; «сущность не есть первенствующий и даже преимущественный момент, определяющий Персоны-Ипостаси в их взаимоотношениях»; «Ипостась-Персона есть самый внутренний принцип Абсолютного Бытия — его начальное и конечное измерение» (Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 226–229). Выражая эту мысль в рамках учения об усвоении человеком божественного Откровения, архим. Софроний связывает его с опознанием особого «онтологического места принципа Персоны в Божественном Бытии», в котором коренится божественная жизнь, т.к. «и живет, в сущности, сей принцип, т.е. Персона» (Там же. С. 242).

<sup>41</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 227.

<sup>42</sup> Там же. С. 226.

<sup>43</sup> Там же. С. 230.

<sup>44</sup> В русле богословского персонализма в качестве ключевого содержания божественной реальности, доступной человеческому приобщению, выступает личностность Бога. Богословие архим. Софрония идентифицирует в качестве стержня христианского откровения «величайшую тайну Безначального Бытия: Бог Личный».

в полноте своей завершенности»<sup>45</sup>. Евхаристическое богослужение мыслится архим. Софронием как сфера актуализации и переживания христианином его общности со всей Церковью и с Богом. Непосредственное собрание народа Божия у Престола («собор персон, осуществляющийся в литургическом акте»<sup>46</sup>) противопоставляется им собранию индивидов, лишённому подлинного диалога любви. Индивидуальность осознаётся архим. Софронием как «статичное самозамкнутое начало», противоположное персоне, развивающейся в открытом диалоге самоотверженной любви (поскольку видит своё начало не в себе, но в общении с Другим). Актуализирующаяся в сакраментальном контексте общность христиан мыслится в категориях, во-первых, вневременности и, во-вторых, сверх-лимитированности. Он подчёркивает неизменность диалогического характера евхаристической молитвы, которая может совершаться и двумя представителями священства, сообщающимися со всей Церковью и «созерцающими как конкретную реальность всё человечество» в силу персоналистически понимаемого содержания Евхаристии.

Прот. Думитру Станилоае, в свою очередь, также осмысляет значимость социального аспекта литургической жизни Церкви. Этот аспект является сущностной характеристикой Церкви как сферы жизни человека, конституирующей личность: «Когда Церковь воспринимается как живой организм, сохраняемый в единстве Святым Духом, который Сам понимается как межличностное отношение (Who is Himself understood as interpersonal relation) в Церкви; [как организм], исходящий от Главы Христа и объединяющий всех членов друг с другом и с их Главой, тогда становится невозможным представить себе осуществление какой-либо функции или дара в Церкви в отрыве от ее отношения ко всему еkkлезиальному сообществу»<sup>47</sup>.

Прот. Думитру Станилоае предлагает персоналистическую интерпретацию православной мистики, указывая на неразрывность сотериологического содержания обожения и социального измерения бытия христианина. Поскольку личностью человек становится именно в Церкви через участие в таинствах и приобщение Богу, а личность имеет реляционный характер, то и всё пространство церковной жизни как пространство действия Св. Духа должно являть собой бытие в диалоге. Обозначаемый в персонализме П. Н. Евдокимова взгляд на таинство как действие, которое «всегда совершается в Церкви, Церковью и для Церкви; исключает всякую индивидуализацию»<sup>48</sup>, в трудах архим. Софрония (Сахарова) и прот. Думитру Станилоае концептуализируется и интегрируется в общее персоналистическое богословие. Примечательно сходство такого взгляда на значение общественного контекста евхаристического богослужения с позицией митр. Иоанна. Как и архим. Софроний, прот. Думитру, а также П. Н. Евдокимов, митр. Иоанн настаивает на ценностном превосходстве общественного богослужения по отношению к частному. Возникновение практики совершения Евхаристии священнослужителем без общины связывается им с «трагической потерей первоначальной

<sup>45</sup> *Софроний (Сахаров), архим.* Видеть Бога как Он есть. С. 271.

<sup>46</sup> Там же. С. 241.

<sup>47</sup> *Staniiloae D., prot.* Theology and the Church. P. 70.

<sup>48</sup> *Евдокимов П. Н.* Православие. С. 373

экклезиологии», которая не предполагала «приватного или индивидуального совершения Евхаристии» и удерживала литургию от потери её католического характера<sup>49</sup>. Евхаристическое богослужение, согласно митр. Иоанну, специфично своей способностью преодолевать индивидуализм, возвышаться и превосходить «не только социальные, но и природные разделения»<sup>50</sup>. Эта персоналистическая черта церковной жизни проявляется по преимуществу именно в евхаристической общине, которая собирается вокруг одного престола. Митр. Иоанн использует для обозначения такого сверх-индивидуального проявления Церкви в сакраментальном контексте специальное понятие *синаксис*, отмечая, что собрание христиан за Трапезой Господней имеет эсхатологический характер и является прообразом будущего лично-диалогического существования в Царствии Божиим. В то же время единство христиан, их проникновение в личностную реальность актуально совершается во время совершения Евхаристии уже в этом мире благодаря причастию Тела и Крови Христовых. Митр. Иоанн тоже видит источник личностного преобразования людей, усвоения ими диалогического способа существования в приобщении Богу в/через/во время евхаристического богослужения. Христос в таинстве «выполняет роль всеобъемлющего Сына Человеческого»<sup>51</sup>, поскольку воспринимает в Себя приобщающихся Св. Дарам, так что христиане непосредственным образом оказываются причастны реальности Личности как высшего диалога любви.

Анализ обозначенных сакраментологических позиций представителей богословского персонализма позволяет зафиксировать следующее. Общественный аспект таинственной жизни Церкви является неотъемлемой чертой персоналистически понимаемой сакраментологии, поскольку таинства выступают в качестве катализатора и среды осуществления имеющегося в человеке по причине сотворения по образу и подобию Божию «залога» личности. Диалогичность и общность не только постулируются в качестве аксиологически значимых или — как для митр. Иоанна, Евдокимова и о. Станилоае — необходимых сторон литургической жизни церковного сообщества, но и органически присутствующих в таинстве, поскольку они составляют стержневое содержание личности. Показательно выражение митр. Иоанна, утверждающего, что «всякая форма единства с Богом во Христе, любой «мистический опыт» обязательно должен осуществляться через общение «многих»»<sup>52</sup>.

### **Персоналистический подход к осмыслению мистического богопознания**

Обращение к мистическому опыту представляется особенно важным в силу того, что переосмысление учения о таинствах с позиций персонализма предполагает разработку аутентичного видения мистического богопознания.

<sup>49</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. С. 152.

<sup>50</sup> Там же.

<sup>51</sup> Там же. С. 146.

<sup>52</sup> Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. London, New York, 2006. P. 294.

Проблематика мистического аспекта христианской жизни включает в себя такие темы как учение об обожении, взгляд на природу благодати, сотериологический смысл опытного богообщения, а также основные характеристики и результаты мистического опыта.

В русле богословского персонализма обожение, т. е. преобразование человека через раскрытие его подобия Творцу, связывается с обретением личности как способа существования разумного существа. Архим. Софроний (Сахаров) указывает, что человек «как персона создаётся потенциально, а не актуально», будучи призван Богом к тому, чтобы «актуализировать, реализовать персональное богоподобие; стать личностью-ипостасью»<sup>53</sup>. Становление персоной неизбежно связано с «преодолением лимитации индивидуума, который никак не может унаследовать Божественный образ бытия», а само усвоение ипостасного начала осуществляется через приобщение к высшему Другому благодаря таинствам и «ипостасной молитве», в которой рождается личность. Архим. Софроний последовательно отстаивает идею бессилия рационального богословия в области познания и описания личности, которая открывается исключительно путём опытной встречи с Другим в диалоге. Началом этого преображающего диалога является приобщение человека божественной реальности, т. е. мистическое богообщение. Мистический опыт помещается архим. Софронием в сакраментальный контекст, что выражается в утверждении о том, что именно литургия «наиболее адекватно отображает то, что мы именуем ипостасной молитвой»<sup>54</sup>. Отождествляя обожение и обретение ипостасного способа существования, архим. Софроний прямо указывает на соответствующую роль божественной благодати, которая «нисходя на человека даёт ему живой опыт [божественной] любви»<sup>55</sup>.

Этот диалогический характер благодати позиционируется в качестве ключевого аспекта приобщения божественной реальности и другими представителями богословского персонализма. Приведённая ранее позиция прот. Думитру Станилоае, согласно которой источник благодатного приобщения, Св. Дух, понимается как наполняющее Церковь *interpersonal relation*, развивается в трудах митр. Иоанна (Зизиуласа) и Х. Яннараса. Особого внимания заслуживает призыв двух греческих авторов к тому, чтобы отказаться от «институционализованного» восприятия таинств и «духовного» понимания благодати. Митр. Иоанн придерживается мнения о необходимости вернуть утраченный, по его мнению, в православном богословии «общинный характер евхаристической мистики», который был заменён на ошибочную духовность, воспринимающую таинство как «предмет единства с Богом посредством человеческого разума или «духа»»<sup>56</sup>. Напротив, благодать в концепции митр. Иоанна выступает как катализатор становления личности, поскольку отождествляется с диалогическим взаимодействием между Богом и человеком. Персоналистическая мистика исключает возможность индивидуального богообщения, поскольку благодать

<sup>53</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 231.

<sup>54</sup> Там же. С. 267.

<sup>55</sup> Там же. С. 242.

<sup>56</sup> Zizioulas J. Communion and Otherness. P. 297.



не может быть лишена своего диалогического измерения, ведь она осмысливается как процесс взаимного осуществления участников диалога: «всё, что мы имеем, а более того — всё, что мы есть, это благодать, приходящая от Иного»<sup>57</sup>. Аскетическая жизнь, таким образом, достигает своего апогея в Таинстве Евхаристии, поскольку «только в ней общение и инаковость совпадают и достигают своей полноты». Митр. Иоанн настаивает, что «вне Евхаристии нет обожения»<sup>58</sup>.

В свою очередь, Х. Яннарас отказывает благодати в «сверхъестественном» характере, понимая её как осуществляемое Богом включение некогда индивидуального бытия человека в церковное сообщество и изменение вследствие этого его способа существования в соответствии с божественным первообразом. Это раскрывается автором через противопоставление двух евхаристических концепций — римско-католического и православного богословия, в которых им усматривается преобладание индивидуалистического и персоналистического взгляда на природу благодати соответственно. Согласно Х. Яннарасу, пресуществление Св. Даров в Евхаристии (учение об изменении сущностей хлеба и вина в Таинстве связывается автором с позицией римского католицизма) представляет собой лишённое экзистенциального проживания «рассудочно выведенное и поддерживаемое эмоциональной верой «сверхъестественное» (в конечном счете магическое) изменение природы объекта»<sup>59</sup>. Философ настаивает на том, что такой взгляд на Евхаристию не может быть согласован с персоналистическим, т. к. не предполагает «изменения способа существования человека, преобразования его из индивидуального в церковно-тринитарный»<sup>60</sup>. «Сверхъестественное» изменение сущности материи таинства противопоставляется им экзистенциально-коммуникативному способу существования церковной общины, который проявляется в совершении Евхаристии, что иллюстрирует ранее обозначенную дихотомию персоналистической и мистической концепции благодати.

Подход Х. Яннараса демонстрирует радикализацию персоналистической интенции в осмыслении роли мистики в рамках эсхатологического учения. Различие в определении благодати, наблюдаемое в представленном взгляде на эту проблему, иллюстрирует смещение акцента с мистически-природного на личностно-коммуникативный аспект православной мистики. Хотя позиция Яннараса выражается более отчётливо и однозначно, она в своём основании синонимична той точке зрения, которую разделяют о. Станилоае, Евдокимов и митр. Иоанн. Действительно, если доступное членам Церкви приобщение Богу связано именно с восприятием коммуникативного образа существования (в случае со о. Станилоае сама жизнь Бога в Церкви может интерпретироваться в терминах межличностного общения), то демонстрируемое Яннарасом осмысление благодати как пространства подлинного диалога и процесса развития личности становится

---

<sup>57</sup> Ibid. P. 84–85.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Яннарас Х. Вера Церкви. С. 188.

<sup>60</sup> Там же.

созвучно общему направлению персоналистической богословской мысли. Современный исследователь богословского персонализма С. А. Чурсанов замечает, что в современном богословском персонализме намечена тенденция на преодоление традиционного для патристической терминологии отождествления понятий «личности» и «индивида». Это преодоление предполагается осуществить по принципу демаркации между человеком, воспринявшим божественную благодать (а, следовательно, приобщившемуся к реальности личностного способа существования) и тем, кто этого благодатного преобразования лишён<sup>61</sup>.

Обозначенное понимание обожения и благодати органически включено в персоналистическую интерпретацию православной сотериологии. Спасение оказывается тождественно становлению личности в человеке, а этот сотериологический опыт доступен для восприятия в опыте церковной жизни, имеющем сакраментальный характер. Митр. Иоанн настаивает на необходимости возвращения к особому эсхатологическому напряжению раннехристианского богослужения. Он подчёркивает, что представление об эсхатологическом смысловом содержании евхаристического богослужения было утрачено в православном богословии вследствие укоренения психологического «воспоминания» (анамнесис) событий прошлого в качестве основного модуса литургического восприятия<sup>62</sup>. «Воспоминательный» характер Литургии, согласно митр. Иоанну, затемняет его «эсхатологическую» реальность, тогда как ключевым стержнем богослужения является его способность являть эсхатологический опыт участникам евхаристической Трапезы. Община верных в момент Литургии уже проникает в реальность будущего века, чему сопутствует актуализация личностей. В переживании этой встречи с Богом человек достигает откровения о Личности или, как выражается архим. Софроний, откровения «ипостасного принципа в Святой Троице»<sup>63</sup>. Он считает, что стержень этого откровения заключается в понимании личностности Бога, обнаружении человеком онтологического значения «принципа персоны», что и составляет «величайшую тайну божественного бытия»<sup>64</sup>.

Представляется возможным обобщить взгляды представителей богословского персонализма на природу мистики следующим образом. Во-первых, осмысление православной мистической традиции осуществляется на основании ключевых положений персонализма — онтологическое и аксиологическое первенство личности-ипостаси по отношению к природному началу; динамическое понимание личности как требующего актуализации в человеке способа/образа существования; скептическое отношение к индивидуализму и индивидуальному не только как экзистенциальной категории, но и как форме аскетической практики. Во-вторых, мистический аспект религии мыслится персоналистами как неотделимая сторона христианской

<sup>61</sup> Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личность в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. С. 77.

<sup>62</sup> Zizioulas J. Communion and Otherness. P. 297.

<sup>63</sup> Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. С. 230.

<sup>64</sup> Там же.

жизни, сотериологическая перспектива которой заключается в достижении ипостасного уровня бытия. При этом мистический опыт христианина не может быть отделён от церковной общины. Эта мысль особенно ярко выражается у архим. Софрония, согласно которому литургическая молитва даже малым числом (например, двумя представителями священства<sup>65</sup>) всё равно предполагает общение с Другими даже при их видимом отсутствии, т.к. сама «материя» молитвы имеет диалогический характер. В-третьих, мистическое богообщение вовлечено в сакраментальный контекст, а концепция мистики выступает в качестве составляющей особым образом понимаемого учения о таинствах. Непосредственный опыт личностного бытия связан с Церковью-Евхаристией и обретает свою полноту в причастии божественной реальности посредством таинств, так что мистическое богообщение, с одной стороны, сопутствует сакраментальной жизни церковного сообщества, а, с другой, составляет его содержание, т.к. обожение не мыслится вне Евхаристии.

### **Заключение**

Анализ комплекса идей представителей богословского персонализма XX в. и начала настоящего столетия в области сакраментологии позволяет сделать следующие выводы. Учение о таинствах представлено в трудах богословов-персоналистов схожим образом. Сакраментологические позиции богословского персонализма находятся в тесной связи с разрабатываемой в русле персоналистического дискурса сотериологией. Таинство осмысливается как средство проявления личностного начала человека, открывающееся ему через приобщение Богу — Реальности подлинного диалога любви и Личности как принципа существования.

Принцип понимания таинства как способа репрезентации Церкви также несёт на себе влияние персоналистических мотивов — таинства (в особенности евхаристическое богослужение как акт отчётливой репрезентации церковного единства) проявляют коммуникативное содержание Церкви, которая в сакраментальном контексте раскрывается как пространство совершения спасительного общения между членами Тела Христова. С учётом некоторой специфики терминологии разных авторов, благодать в этой модели интерпретируется как сообщение верным эсхатологической реальности, т.е. опыта личностного бытия. В зависимости от позиции автора этот процесс может быть конкретизирован на примере различных таинств (схематические представления об особой роли Крещения, Миропомазания, Евхаристии и Священства предложены митр. Иоанном (Зизиуласом))

<sup>65</sup> Заслуживает внимания то, что архим. Софроний в качестве минимально возможного числа участников евхаристического богослужения определяет именно двух клириков. Практика совершения таинства Евхаристии одним священнослужителем не имеет твёрдых оснований для интеграции в данную схему. В свою очередь келейная молитва, результатом которой является откровение «принципа персоны», хотя и возносится конкретным индивидом, но в своём содержании имеет персоналистические основания и приводит молящегося к отказу от своей индивидуальности.

или представлен в более общем виде. Вместе с этим наблюдается последовательное понимание таинства как катализатора преобразования человека и становления в нём личностного способа существования. Этот взгляд можно зафиксировать в качестве относительно устойчивой модели персоналистической сакраментологии, которая может быть детализирована тем или иным образом в случае исследования богословского наследия отдельных представителей дискурса.

Отдельной разработки, способной внести продуктивный вклад в изучение богословского персонализма, заслуживает критический анализ персоналистических позиций в их релевантности патристическому наследию и иерархическому учительству Православной Церкви в области учения о таинствах. Представленные в статье сведения о восприятии богословами-персоналистами предшествующей богословской традиции намечает направление таковой критики. В тесной связи с сакраментологической проблематикой находится персоналистический взгляд на православную экклезиологию. Подробное специализированное рассмотрение учения о таинстве Священства также будет способствовать раскрытию смыслового содержания понятия Церкви в богословском персонализме. В настоящей работе обозначены стержневые позиции представителей движения по данной тематике.

### Источники и литература

1. Бердяев Н. А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии. М., 2023.
2. Богословие личности / под. ред. А. Бодрова и М. Толстолюбенко. М.: Изд-во ББИ, 2013.
3. Бубер М. Два образа веры. М.: Республика, 1995.
4. Вдовина И. С. Эммануэль Мунье: личность и цивилизация. М., СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022.
5. Евдокимов П. Н. Православие. М.: Изд-во ББИ, 2012.
6. Завершинский Г., прот. Богословие диалога: Тринитарный взгляд. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, 2017.
7. Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
8. Ларше Ж.-К. Лицо и природа. Православная критика персоналистских теорий Христа Яннараса и Иоанна Зизиуласа. М.: Паломник, 2021.
9. Мефодий (Зинковский), еп. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2014.
10. Миллер Ч. Дар Мира. Введение в богословие Думитру Станоилоэ. М.: Изд-во ББИ, 2021.
11. Мунье Э. Персонализм. М.: Искусство, 1992.
12. Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.
13. Тороцкай Ч. Ю. Румынское богословие в XX веке: акценты, синтезы и библиографические указатели. Агнос: Сибирь, 2017.

14. Улитчев И. И. Учение о личности в богословском персонализме В. Н. Лосского: истоки и специфика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2021.
15. Хондзинский П., прот. Введение в богословскую традицию: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2024.
16. Чурсанов С. А. Лицом к лицу: Понятие личность в православном богословии XX века. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019.
17. Яннарас Х. Вера Церкви: введение в православное богословие. М.: Центр по изучению религий, 1992.
18. Staniloae D., prot. Theology and the church. New York: Athens Printing Company, 1980.
19. Zizioulas J. Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church / Ed. P. McPartlan. London, New York, 2006.

*В. Ю. Даренский*

## Митрополит Антоний (Храповицкий) о соборной природе богопознания

УДК 271.2-726.1+1(470)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_30  
EDN YSBFNE



*Аннотация:* В статье рассматривается концепция соборной природы богопознания митрополита Антония (Храповицкого), которая имеет междисциплинарный, богословско-философский характер. Рассмотрено наследие митрополита Антония как философа. Переход от исследования индивидуального пути богопознания в его ранних работах к анализу соборного опыта богопознания и его высшей формы — пастырства, определяясь, с одной стороны, логикой развития мысли митрополита Антония, а с другой — вызовами секуляризации и кризиса религиозного сознания. Богопознание — это восхождение разума на степень живого богообщения; тем самым, первичным здесь является именно общение (молитва и действие благодати Божией на душу человека). Рациональное познание здесь уже вторично и проявляется через дар рассуждения и богомыслия. Онтологически разные души и разные личности могут составлять «единое» не путем утраты свой личности и индивидуальности, а как раз наоборот — путем их высшего духовного развития как образа Божия. Митрополит Антоний называет это «единством по существу», поскольку это единство не по индивидуальным качествам (люди остаются при этом разными индивидуальностями), а соборное единство во Христе, которое возможно только в Церкви. В статье показано также первенство митрополита Антония в разработке ряда важных богословских и философских идей, которые затем получили свое дальнейшее развитие в русской и мировой мысли XX столетия.

*Ключевые слова:* митрополит Антоний (Храповицкий), соборность, богопознание, пастырь.

*Об авторе:* **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного университета им. В. И. Даля.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

*Для цитирования:* Даренский В. Ю. Митрополит Антоний (Храповицкий) о соборной природе богопознания // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 30–43.

Статья поступила в редакцию 19.09.2024; одобрена после рецензирования 30.09.2024; принята к публикации 30.09.2024.

---

*Vitaly Yu. Darensky*

## **Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) on the Conciliar Nature of Knowledge of God**

UDC 271.2-726.1+1(470)(092)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_30  
EDN YSBFNE



*Abstract:* The article examines the concept of the conciliar nature of knowledge of God by Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), which has an interdisciplinary, theological and philosophical nature. The legacy of Metropolitan Anthony as a philosopher is considered. The transition from the study of the individual path of knowledge of God in his early works to the analysis of the conciliar experience of knowledge of God and its highest form – pastoral care, was determined, on the one hand, by the logic of the development of Metropolitan Anthony’s thought, and on the other – by the challenges of secularization and the crisis of religious consciousness. Knowledge of God is the ascent of reason to the level of living communication with God; thus, communication (prayer and the action of God’s grace on human soul) is primary here. Rational knowledge is secondary here and is manifested through the gift of reasoning and contemplation of God. Ontologically different souls and different personalities can form “one” not by losing their personality and individuality, but just the opposite – through their higher spiritual development as the image of God. Metropolitan Anthony calls this “unity in essence”, since this unity is not based on individual qualities (people remain different individuals), but a conciliar unity in Christ, which is possible only in the Church. The article also shows the primacy of Metropolitan Anthony in the development of a number of important theological and philosophical ideas, which later received their further development in Russian and world thought of the 20<sup>th</sup> century.

*Keywords:* Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), conciliarity, knowledge of God, pastor.

**About the author: Vitaly Yurievich Darensky**

Doctor of Philosophy, Professor at the Dahl Lugansk State University.

E-mail: [darenskiy1972@rambler.ru](mailto:darenskiy1972@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

*For citation:* Darensky V. Yu. Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) on the Conciliar Nature of Knowledge of God. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 30–43.

The article was submitted 19.09.2024; approved after reviewing 30.09.2024; accepted for publication 30.09.2024.

Соборность как важнейшая богословская и философская категория имеет особый аспект — гносеологический, связанный с «соборной» природой человеческого познания. На самом элементарном эмпирическом уровне достаточно очевидно, что человеческое познание не является процессом индивидуальным, но всегда опосредовано взаимодействием с другими людьми на разных уровнях: практическом (обучение), психологическом (суггестия) и, наконец, собственно, когнитивном — мыслительном и познавательном. Этот же принцип в полной мере действует также и на высшем уровне познания, каковым является богопознание. Богопознание — высший уровень познания как по своему Предмету, так и по своим путям, поскольку происходит на высшем уровне усилий ума и экзистенции, проявляя при этом самую глубокую сущность человека как тварного образа Божия и цельность его духа.

Исходя из этого, понятно, что соборная природа богопознания требует специального исследования. В истории русской богословской мысли такие исследования уже имели место, в частности, в наследии митрополита Антония (Храповицкого). Протопр. Василий Зеньковский писал о митр. Антонии: «творческие мысли и даже построения у него настолько связаны с темой о человеке, что даже в чисто богословские вопросы он вносит ту же антропоцентрическую установку»<sup>1</sup>; «м. Антоний, предвосхищая будущие построения С. Л. Франка, настаивает на том, что при духовном созревании человека его личное “я” всегда и во всем заменяется “мы”... только в Церкви “другие — как не-я — перестают быть противоположными мне, моему я; и здесь свобода каждой личности совмещается — вопреки пантеизму — с метафизическим единством их бытия”... м. Антоний подходит очень своеобразно к “динамической гносеологии”, начатки которой мы видели у И. В. Киреевского; для м. Антония “ослабление непосредственного противопоставления я и не-я... способно, по-видимому, видоизменять основные свойства человеческого самосознания”... “Здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, доселе потемненный греховностью нашего падшего естества”»<sup>2</sup>. Протопр. Василий писал о ценности философских работ митр. Антония, что его «философское дарование... явственно выступает даже в тех кратких извлечениях»<sup>3</sup>. Отметим также, что митр. Антоний был активным участником философской жизни последнего десятилетия XIX в., в частности, вел весьма жесткую полемику с В. С. Соловьевым<sup>4</sup>.

Рассмотрение наследия митр. Антония (Храповицкого) как философа сейчас только начинается; в качестве практически единственного примера такой работы можно указать лишь на статью прот. Павла Хондзинского,

<sup>1</sup> Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2001. С. 558.

<sup>2</sup> Там же. С. 559–560.

<sup>3</sup> Там же. С. 560.

<sup>4</sup> См.: *Ворожихина К. В.* Царство Небесное и царства мирские: полемика В. С. Соловьева и Антония (Храповицкого) // Идеи и идеалы. 2021. Т. 13, № 2, ч. 2. С. 369–381.



в которой уделено значительное место этой теме<sup>5</sup>. Целью данной статьи является анализ концепции «соборной» природы человеческого познания в работах митр. Антония (Храповицкого) как важного ответа на кризис религиозного опыта в секулярном обществе и примера плодотворного взаимодействия философской рефлексии и богословия, ставшего прообразом более поздних богословских доктрин XX в.

Собственно, именно с философской работы он и начинал свой путь. В 1888 году в СПбДА будущий митр. Антоний защитил магистерскую диссертацию на чисто философскую тему — «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». В этой работе, пользуясь методом интроспективной психологии, он приходит к особому роду априоризма, который формулирует в следующем тезисе: «каждый из важнейших метафизических вопросов уже предрешен устройением человеческого сознания»<sup>6</sup>. Но этот априоризм связан не со структурой восприятия внешней реальности, которая фиксируется в системе категорий, как у Канта, а обращен во внутреннюю реальность самого человека, обнаруживая в ней безусловное (абсолютное) начало. «Насколько эта динамическая идея Безусловной Личности есть не что иное, как объективированная и, как такая, оправданная идея личности нашей, настолько несомненно, что в интуиции нашего самосознания мы видим не себя только, но и Творца»<sup>7</sup>, — писал здесь митр. Антоний. Этот тип априоризма является результатом определенного пути саморефлексии, в результате которой обнаруживается, что сознание и свободную волю нельзя объяснить, исходя только из «естественной» психики человека, но это возможно, только если в самой психике усматривается нечто, превосходящее её — «динамическая идея Безусловной Личности», т.е. происходит откровение о Боге Творце. Вместе с тем, «по самой природе своей личности человек изображает собою безусловную сущность, а в то же время действительно существует, как простая вещь физического мира»<sup>8</sup>. А это уже, в свою очередь, является фактическим аналогом Боговоплощения, причем таким аналогом, который человек обнаруживает в самом себе, и отсюда уже понимает, каким образом Господь может становиться Богочеловеком.

Важно отметить, что данный ход мысли митр. Антония не только является методом «феноменологической редукции», примененным по отношению к внутреннему миру человека, но на самом деле имеет глубокие святоотеческие истоки. В свое время свт. Василий Великий писал, что в сотворенного человека Бог «вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное»<sup>9</sup>. Свт. Василий следующим образом комментировал

---

<sup>5</sup> Хондзинский П. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152–174.

<sup>6</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 736.

<sup>7</sup> Там же. С. 740.

<sup>8</sup> Там же. С. 741.

<sup>9</sup> Цит. по: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзазхата, 2006. С. 79.

заповедь «Внемли себе» (Втор 15:9): «Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если “внемлешь себе”, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами... Поэтому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие»<sup>10</sup>. В данном случае святитель использовал метод «анагогии» («восхождения», от греч. ἀναγωγή — возведение), который был известен в богословии с древности и касался особого толкования Св. Писания. Но уже в XX в. анагогия как метод мышления и богопознания приобрела, как видно на данном примере, уже *экзистенциальный* смысл, связанный с «вытаскиванием» человека в секулярном обществе из состояния духовной слепоты.

Позже митр. Антоний опубликовал очень позитивный аналитический отзыв на «Науку о человеке» В. Несмелова. В качестве главного положения автора он отмечает ту идею, которая уже была в его собственной работе: «Бытие безусловное не есть вывод из наблюдений над душевной жизнью человека: оно прямо дано в ней — сознании ее свободы, ее нравственной ценности, — ибо этих свойств нигде нет в мире эмпирическом — они ему совершенно противоположны. Безусловное бытие отразилось, точнее — обнаружилось в самосознающей человеческой личности, непосредственно сознающей себя чуждой миру животному»<sup>11</sup>. Митр. Антоний предлагал назвать это новое (антропологическое) доказательство бытия Бога «несмеловским», тем самым проявляя большое смирение, поскольку он сам фактически ввел его раньше в своей диссертации. Говоря о В. Несмелове, он отмечает, что «имеет дело с истинным философом, которого свойство заключается именно в том, чтобы в ясных положениях формулировать смутные интуиции общечеловеческого сознания, чтобы, сознательно вникая в его силлогизмы, всякий радостно восклицал бы: “да, это действительно так! да и я сознаю в себе то же самое!”»<sup>12</sup>. Здесь, с одной стороны, имплицитно присутствует платоновское понимание познания как анамнезиса (припоминания) души, в которую Богом вложено знание и самой себя, и своего Творца; с другой — дано понимание призвания самого философа в контексте соборной церковной жизни. Последний аспект митр. Антоний специально акцентирует: «Философ не тот, который сообщает человечеству какие-нибудь неожиданные диковины, а тот, кто изъясняет человеку его же самого... его задача — находить те слова и так связывать их, чтобы в них внимательный слушатель или читатель находил давно искомое выражение законов своего собственного сознания, жизни своей собственной

---

<sup>10</sup> Там же. С. 80.

<sup>11</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Новый опыт учения о богопознании. СПб.: Библиополис, 2002. С. 12.

<sup>12</sup> Там же. С. 18.

личности»<sup>13</sup>. Таково особое *служение* философа; и это христианское понимание радикально противостоит тому пониманию философии как погоне за «оригинальностью», которое сложилось в Европе в Новое время. На примере В. Несмелова митр. Антоний говорит и о специфике языка философии: «слог автора представляют собой... образец философской речи, точной, сильной, как у Декарта или Лейбница, ту своего рода *философскую музыку*»<sup>14</sup>. Философия — это поэзия и музыка мысли. Позже то же самое скажет М. Хайдеггер.

В более поздних работах митр. Антония его интерес принципиально смещается с исследования индивидуального самосознания как важнейшего элемента богопознания на исследование соборного опыта Церкви как основы уже более высокого, «завершающего» типа богопознания. По мнению прот. Павла Хондзинского, на рубеже XIX–XX вв. в русском богословии «на основе немецкого идеализма появляется богословский персонализм, то появляется и идея “прозрачности” личностного Я для другого Я. Об этом, как бы продолжая Хомякова и в связи с догматом о Пресвятой Троице, говорил митрополит Антоний (Храповицкий)»<sup>15</sup>. И «на этом религиозно-философском горизонте соборность срастается с персонализмом, т. е. в известном смысле первоначальная идея доводится до ее логического завершения. Соборность — как то все, что есть в каждом как единство любви не в нравственном, а в онтологическом смысле»<sup>16</sup>. Однако нам представляется, что влияние немецкой философии на русское богословие было чисто внешним и второстепенным, а указанная проблематика была открыта русскими богословами вполне самостоятельно, в первую очередь исходя из потребностей самой жизни. Главная потребность в этот исторический период состояла в необходимости богословского ответа на вызов секуляризации и тот кризис религиозного сознания, который она принесла. Секуляризация жизни, т. е. *утрата религиозного опыта как естественного элемента повседневной жизни*, привела к необходимости компенсировать эту утрату усилением активных самостоятельных усилий людей, в частности, развитием пастырского служения.

Именно в этом направлении двигалась мысль митр. Антония. В работе «Основные начала православного пастырства» он разрабатывает не только богословские и практические аспекты этой темы, но и её философские аспекты, касающиеся сущности межличностного экзистенциального взаимодействия как основы развития религиозного опыта. В параграфе этой книги «Как возможно объяснить общение душ» он пишет: «как представить себе с научно-философской точки зрения самое проникновение внутренних движений одного в другого? По каким законам душевной жизни часть одного существа переходит в душу другого и сливается с нею?.. Человеческое “я” в полной своей обособленности, в полной противоположности “не я”, как оно представляется в курсах психологии, есть в значительной степени самообман. Обман этот поддерживается нашим самочувствием, развившимся на почве греховного себялюбия, свойственного

<sup>13</sup> Там же.

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Хондзинский П. В., Кырлежев А. И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 430.

<sup>16</sup> Там же. С. 436.

падшему человечеству»<sup>17</sup>. Отметим, что позднее в русской философии концепцию непосредственной данности «другого Я» нашему сознанию хорошо разработал Н. О. Лосский, но приоритет здесь принадлежит митр. Антонию.

В следующем параграфе этой же работы «Общение душ в благодатном Царстве Христовом» митр. Антоний на основе приведенного выше тезиса уже непосредственно пишет о сущности пастырства: «Высшим проявлением такого расширения своей индивидуальности является добрый пастырь. Ап. Павел теряет свою личную жизнь, для него жизнь — Христос, как он сказал (см. Флп 1:21–26). Это единство пастыря со Христом и с паствою не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное, существенное: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин 17:21), и в другом месте: *да будут совершены воедино* (Ин 17:23). Это не единомыслие, не единомыслие, но единство по существу, ибо подобие ему — единство Отца с Сыном. Правда, после падения рода человеческого единство естества нашего совершенно потемнилось в нашем сознании, хотя и не исчезло на самом деле, а только ослабело у людей, о чем с полной определенностью учили отцы Церкви»<sup>18</sup>. Таким образом, онтологически разные души и разные личности могут составлять «единое» не путем утраты своей личности и индивидуальности, а как раз наоборот — путем их высшего духовного развития как образа Божия. Митр. Антоний называет это «единством по существу», поскольку это единство не по индивидуальным качествам (люди остаются при этом разными индивидуальностями), а соборное единство во Христе, которое возможно только в Церкви. В свою очередь, именно отношение пастыря и паствы является высшим уже типом соборного общения, поскольку в нем реализуется евангельский идеал «единство пастыря со Христом и с паствою». Общение членов Церкви не с пастырем, а между собой также является важным источником богопознания и передачи опыта веры на основе преодоления барьера между «я» и «не-я» как единства опыта.

В соборном единстве опыта членов Церкви возникает эффект синергии разных душ и разных сознаний на основе обмена опытом веры. Это можно назвать межличностной синергией в богопознании. В нем нужно выделить особый гносеологический аспект, который касается способа работы ума при синергийном обмене опытом. И. В. Киреевский в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» писал: «образ разумной деятельности изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится и какая сила им движет и действует... Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей... они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления»<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 246.

<sup>18</sup> Там же. С. 247.

<sup>19</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 293–294.

Отметим, впрочем, что И. В. Киреевский явно ошибается в том, что якобы «внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей». На самом деле у любого крупного западного мыслителя можно найти концептуализацию именно этой «внутренней природы разума», не вмещаемой в логические определения и являющейся источником содержания философской рефлексии. Исключение составляют разве что самые наивные рационалисты и материалисты, но не они определяют ценность западной философской традиции. Более того, у некоторых западных мыслителей (от мистиков Ф. Якоби и Ф. Баадера до иррационалистов типа А. Шопенгауэра, Э. фон Гартмана или А. Бергсона) этот внутренний сверхлогический фактор мысли сознательно доминирует над внешне-рациональным. Однако в тезисе русского классика нужно «отделить зерна от плевел». Если его высказывание о западных философах является ложным, то глубоко истинным является сформулированный им принцип «образа разумной деятельности», который «изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит». Богопознание — это восхождение разума на степень живого богообщения; тем самым, здесь первичным является именно общение (молитва и действие благодати Божией на душу человека). Рациональное познание здесь вторично и проявляется через дар рассуждения и богомыслия. Отличие русских мыслителей от западных состоит не в том, что последние якобы не знают «смысл, неместимый внешним определением», а в том, что русские мыслители находят этот смысл в соборном опыте и учении Православной Церкви, а западные — в порождениях своего индивидуального ума и души (в лучшем случае), или же в «бессознательном» (в худшем). Митр. Антоний во многих местах своих трудов также пишет об этом, отмечая в западных конфессиях подмену соборного опыта Церкви индивидуальными измышлениями человеческого ума.

Так, в статье «Церковь как хранительница и истолковательница Божественного откровения» митр. Антоний противопоставляет «прекрасный облик Христа, который мы составили в своем воображении» и реального Христа Св. Церкви «с Его духовным телом, с Его невестою»<sup>20</sup>. Соответственно, он различал «православную любовь ко Христу, которая «есть любовь постоянного жизненного самоотвержения», и «любовь сектантскую... не любовь, а скорее влюбленность... не ведущую дальше фантазерства и мало содействующую духовному росту человека; это есть та прелесть, или обольщение, от которого предостерегают нас отцы Церкви»<sup>21</sup>. Отсюда и его вывод, уже непосредственно касающийся основы подлинного богопознания: «Понятно ли теперь, что мы вне Церкви, вне общения с нею и руководства ею не можем ни познать, ни полюбить Христа?»<sup>22</sup>

Основной принцип соборного опыта богопознания митр. Антоний сформулировал следующим образом: «философским основанием пастырского воздействия является учение об единстве человеческого естества, по причине

---

<sup>20</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Молитва русской души. М.: Изд-во Сретенского ставропигиального мужского монастыря, 2006. С. 68.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Там же.

которого одна личность может вливать непосредственно в другую часть своего содержания. Такое явление невозможно в жизни мирской, ибо единство природы поколеблено падением и восстанавливается только в искупленном человечестве, в благодатной жизни Церкви, в новом Адаме — Христе. Соединяющийся с Ним добрый пастырь приобщается с Ним к душам ближних своих, возвращая их к воссоздаемому Христом единству»<sup>23</sup>. В свою очередь отметим, что единство человеческого естества, о котором пишет митр. Антоний, онтологически определяется тем, что все люди сотворены по образу и подобию Божию; но если подобие утрачено по причине первородного греха, то образ Божий в человеке неразрушим никаким грехом.

Восстановление подобия Божия в человеке происходит лишь в Церкви как жизнь во Христе, а непосредственно оно осуществляется в таинстве Евхаристии. В современном богословии этот аспект единства человеческого естества во Христе разрабатывал митр. Иоанн (Зизиулас; 1931–2023). В книге «Бытие как общение» он писал: «В Евхаристии Христос “раздробляется, но не разделяется” и каждый причащающийся есть вся полнота Христа и вся полнота Церкви»<sup>24</sup>. Тем самым, именно таинство Евхаристии является онтологической основой соборности, а соборное общение личностей, включающее в себя передачу опыта богопознания, развивается на этой онтологической основе.

Таким образом, и евхаристическое единство разных «я» во Христе, и соборное единство опыта богопознания имеют сверх-естественную сущность, являясь действием благодати Божией. Относительно пастырства митр. Антоний пишет: «Пасение... производится не только словом и примером, но тем таинственным, благодатным вмещением в свое пастырское сердце всей общей жизни пасомых, посредством которого в них вливается Божественная благодать через сердце пастыря, состраждущее людям»<sup>25</sup>. Целью же является «содействие постепенному уничтожению разделенности людей, воссозиданию их единства по образу Пресвятой Троицы»<sup>26</sup>. Тезис о «уничтожении разделенности людей, воссозиданию их единства по образу Пресвятой Троицы» был оригинальным для богословия начала XX в. и представлял собой важный шаг в освоении святоотеческого наследия. Как отмечает современный исследователь, митр. Антоний «противопоставляет образы Церкви как властной структуры и как союза любви... у Антония видимое единство Церкви становится подобием мистического единства Пресвятой Троицы»<sup>27</sup>.

В основной своей работе на эту тему «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» митр. Антоний пишет: «требование любить ближнего, как самого себя, будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить голосу своей природы, которая говорит ему, что его “я” и всякое другое “не-я” — суть существа противоположные... Здесь-то его и просвещает

<sup>23</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 247.

<sup>24</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. С. 48.

<sup>25</sup> Там же. С. 442–443.

<sup>26</sup> Там же. С. 23.

<sup>27</sup> Ячменик В. А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 544.

догмат Св. Троицы, уверяющий его, что истиннейшее и вечное существо Творца Его природы свободно от подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, оно троично в Лицах, что разделенное сознание человечества есть ложь, последствие греховного падения, уничтожаемое пришедшим от Отца Сыном»<sup>28</sup>.

Тем самым, митр. Антоний является основателем поворота к «троическому» мышлению в богословии, активно развивавшемуся в XX в. Один из главных представителей этого поворота митр. Каллист (Уэр; 1934–2022) в статье «Святая Троица – парадигма человеческой личности» писал: «учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности... Тринитарный образ... исполняется только в “промежуточном пространстве” любви, только в том “и”, которое соединяет “Я” с “Ты”»<sup>29</sup>. Конгениальное движение мысли в XX в. имело место также и в религиозных направлениях «философии диалога» (православные представители этого направления – А. А. Ухтомский, М. М. Бахтин, С. С. Аверинцев).

Согласно концепции митр. Антония, соборность множества личностей в Церкви является подобием Троического бытия, в котором многие личности становятся единым существом, – не в смысле исчезновения личностей как таковых, но наоборот, в смысле их все большего и большего уподобления (которое бесконечно и недостижимо) отношению абсолютной любви Лиц Пресвятой Троицы. Поэтому ошибочна интерпретация концепции митр. Антония, согласно которой у него якобы речь идет о «мнимости индивидуальности», а «многообразии “я” – лишь греховная объективация фундаментального единства природы»<sup>30</sup>. Согласно митр. Антонию, первородный грех внес разделение и вражду между разными «Я», но само «Я» – творение Божие, которое нужно освободить от порабощения первородному греху, а отнюдь не «мнимость». Более того, согласно его концепции, первородный грех разрушил только изначальное совершенство человеческой природы, которое было у Адама и Евы в раю, но не разрушил личность и индивидуальность людей. Эту концепцию позднее фактически развил протопр. Василий Зеньковский, трактуя личность человека как образ Божий в нем, неуничтожимый грехом<sup>31</sup>.

Протопр. Василий Зеньковский также специально разрабатывал гносеологические аспекты соборного познания. В своей итоговой книге «Христианская философия» он рассматривал богопознание как исполнение апостольской заповеди «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим 12:2), но «обновление ума» означает не только внутреннее преображение духа, «оно освобождает и от ограниченности индивидуальной познавательной активности тем, что связывает нас с церковным разумом. Познание... не может быть правильно

<sup>28</sup> Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 16.

<sup>29</sup> Каллист (Уэр), митр. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 119.

<sup>30</sup> Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 4. С. 32–33.

<sup>31</sup> Зеньковский В. В., прот. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 115–148.

понято в пределах индивидуальной работы ума — она есть функция некоего надындивидуального единства... индивидуальный разум должен таинственно питаться именно от “церковного разума” ... “обновление ума”, тождественное с восстановлением утраченной (через первородный грех) изначальной целостности духа, осуществимо лишь в Церкви и через Церковь»<sup>32</sup>. В данных определениях вполне очевидно дальнейшее развитие идей митр. Антония и их концептуализацию уже на уровне систематической философии.

Кроме того, протопр. Василий Зеньковский как историк русской философии специально выделял учение о «соборной» природе познания как одну из важнейших «констант» русской мысли в целом. Он отмечал, что учение о «соборной» природе человеческого духа развито в русской философии, «искавшей преодоления духа индивидуализма западной культуры Нового времени»<sup>33</sup>. При этом о. Василий особо выделял учение С. Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания» и критику «гносеологического индивидуализма» у Н. О. Лосского. Таким образом, работы митр. Антония (как ранние философские, так и богословские) послужили толчком к одному из важнейших гносеологических открытий русской философии.

Вместе с тем, стоит кратко рассмотреть концепцию митр. Антония в более широком историческом контексте. В первую очередь, стоит сопоставить её с концепцией богопознания блж. Августина, поскольку именно у него богопознание фактически рассматривается через призму внутренних структур человеческого «я». В частности, он акцентировал внимание на том, что в человеке существуют две противоположности — «внешний» и «внутренний» человек. И для того, чтобы человеку открылся Бог, нужно принести в жертву «внешнего» человека в пользу «внутреннего», углубиться в этого «внутреннего» человека, вернуться к его первоистокам, поскольку именно этим «внутренним» человеком познается Бог. Найти Бога в себе — значит выйти на диалог с Ним через «внутреннего» человека (душу). И уже потом, через диалог души с Богом, человек уже приходит и к самому себе — подлинному, т. е. «внутреннему». (Тем самым, здесь имеет место своего рода «экзистенциальный круг», по аналогии с кругом герменевтическим.) В наследии блж. Августина также обрисована и проблемы видения «другого я»: не отрицая возможности познания человеком «других я», блж. Августин писал, что это происходит исключительно при участии и «посредничестве» Бога и основывается на «законе любви». Очевидно, что проблематика соборного богопознания в целом восходит к блж. Августину, но в XX в., в частности у митр. Антония (Храповицкого), мы видим уже её особую акцентировку, обусловленную вызовами времени.

В XX в. «философия диалога», созданная религиозными мыслителями, занималась именно той проблематикой, которая была очерчена митр. Антонием в рамках богословия. В рамках светского мышления сущностной характеристикой диалога обычно считаются равноправные, симметричные, паритетные отношения субъектов диалога, которые являются партнерами. Именно эта сущность диалога считается его основой, без наличия которой речь не идет

<sup>32</sup> Зеньковский В. В., *прот.* Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 94.

<sup>33</sup> Зеньковский В. В., *прот.* Принципы православной антропологии. С. 129–130.



даже о возможности диалога. Однако в религиозной «философии диалога» такой «горизонтальный» тип диалога между «я» и «я» является вторичным, а первичным — «диалог» Бога и человека, который, естественно, не только не является «паритетным», но наоборот, является абсолютной обращенностью Бога к человеку. Диалог, по М. Буберу, возникает при условии присутствия «абсолютного Ты», т. е. Бога; это присутствие, в свою очередь, радикально меняет смысл и содержание диалога между людьми. Если «абсолютный» диалог с Богом осуществляется в вертикальном «измерении», то «горизонтальный» диалог между людьми в своих смысловых и ценностных основаниях определяется участием каждого также и в «вертикальном» диалоге с Абсолютом. В свою очередь, у М. М. Бахтина ценностный центр диалога — это символический «другой», которым может быть и человек, и Бог, и человек для самого себя. С другой стороны, основой диалога выступает единство субъектов диалога, которое выражается в близости структур духовного мира, типичности проблемных ситуаций, возникающих перед субъектами.

«Горизонтальный» диалог происходит в линейной плоскости между субъектами, но если подлинный диалог (а не только внешняя информационная коммуникация) состоялся, то появляется и новая «инаковость», с помощью которой происходит единение говорящих на новом экзистенциальном уровне. М. М. Бахтин раскрывает понятие «диалог» с помощью косвенных понятий — «по поступок», «событие», «внезапность», «ответственность» и др. Ключевым в диалогической концепции М. М. Бахтина является понятие «другого», поскольку субъект познает себя как такового только в соотнесенности с «другим». По М. М. Бахтину, в диалоге человек выступает субъектом «обращения», и поэтому самосознание человека является полностью диалогическим, в каждом своем проявлении оно направлено вовне и напряженно обращается к себе, к другому, к третьему. Поэтому невозможно познать человека путем нейтрального анализа, но также нельзя познать человека путем «слияния» с ним, «вживания» в него, поскольку человек раскрывается только путем диалогического общения. Соответственно, понять «внутреннего» человека возможно только через понимание обращения его к «другому». Поэтому сам диалог — это не средство для какой-то внешней цели (в этом одно из его отличий от «коммуникации»), а «самоцель». Диалог — это самоценное действие как особое человеко-созидающее экзистенциальное усилие. «Быть» — значит общаться диалогически; два голоса — это минимум жизни, минимум бытия; все сходится к диалогу, к диалогическому отношению как к своему онтологическому центру<sup>34</sup>.

Соответственно, в «религиозном» диалоге процесс самоидентификации личности проходит несколько этапов. Прежде всего, это восхождение на высшие уровни бытия благодаря диалогичности «я» с Богом, и последующий диалог «я» с «я»; «я» с «другим», но уже как трансформирующийся «перед лицом абсолютного третьего» (М. М. Бахтин). Таким выражением «абсолютный третий» М. М. Бахтин не только ввел в литературоведение символ «бесконечного читателя», но и в условиях советской цензуры «зашифровал»

<sup>34</sup> См.: Даренский В. Ю. Диалогическая природа человеческого бытия как откровение о человеке // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2015. № 1 (17). С. 33–42.

онтологическую первичность диалога человеческого «я» со своим Творцом и Спасителем по отношению к любому «горизонтальному» межчеловеческому диалогу (хотя эмпирически первичным выглядит последний). Тем самым, абсолютный, «религиозный» диалог — это «отношения» между Богом и человеком, при этом содержание этих отношений затем «проецируется» на все сферы жизни человека и общества, определяя их ценность и смысл.

Этот тезисный обзор религиозной «философии диалога» показывает, что её основные принципы, особенно в её православном варианте у М. М. Бахтина (а также у А. А. Ухтомского), являются вполне очевидной экспликацией той тематики «соборного» сознания, в частности, и соборного богопознания, которую мы находим в русской традиции, начиная от А. С. Хомякова до философии русского Зарубежья XX в. Труды митр. Антония (Храповицкого) в этой мощной традиции занимают свое весьма весомое место.

Философские работы митр. Антония интересны не только в содержательном отношении, будучи конгениальными общим тенденциям расцвета русской философии Серебряного века, но и как ценный опыт взгляда на саму философию «со стороны» — со стороны воцерковленного разума, просвещенного Истиной Христовой. Разработка идей соборности как основы истинного богопознания особенно актуальна в эпоху секуляризма и интеллектуального индивидуализма, когда люди одержимы поисками «своего пути к Богу», а такой «путь» чаще всего становится путем в сторону от Церкви и к ересям. Поэтому требуется дальнейшая разработка этой концепции на основе актуализации святоотеческой традиции.

### Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. 941 с.
2. *Антоний (Храповицкий), митр.* Молитва русской души. М.: Изд-во Сретенского ставропигиального мужского монастыря, 2006. 256 с.
3. *Антоний (Храповицкий), митр.* Новый опыт учения о богопознании. СПб.: Библиополис, 2002. 416 с.
4. *Ворожихина К. В.* Царство Небесное и царства мирские: полемика В. С. Соловьева и Антония (Храповицкого) // Идеи и идеалы. 2021. Т. 13, № 2, ч. 2. С. 369–381.
5. *Даренский В. Ю.* Диалогическая природа человеческого бытия как откровение о человеке // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2015. № 1 (17). С. 33–42.
6. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2001. 880 с.
7. *Зеньковский В. В., прот.* Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 115–148.
8. *Зеньковский В. В., прот.* Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1072 с.
9. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 275 с.

10. *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
11. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 228–294.
12. *Махлак К. А.* Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 4. С. 26–34.
13. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзазхата, 2006. 303 с.
14. *Хондзинский П.* Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152–174.
15. *Хондзинский П. В., Кырлежев А. И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 427–440.
16. *Ячменик В. А.* Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 537–552.

*Диакон Андрей Дрегуло*

## **Экологическая этика Священного Писания и проблема интерпретации библейских текстов: был ли прав Линн Уайт?**

УДК 502/504:27-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_44  
EDN DHTJCD



*Аннотация:* Сегодня нет никаких сомнений в том, что экологическая проблематика стала важнейшим фактором в формировании религиозных взглядов современного человека. Поэтому процессы, ведущие к осложнению складывающейся в мире экологической ситуации, приобретают все большее внимание христианских теологов. Однако какая связь между экологией и христианской теологией, и возможно ли концептуализировать христианское экологическое мировоззрение, ссылаясь только на библейские нарративы? В статье рассматривается антиэкологическая критика христианства историком Линном Уайтом, которая стала причиной возникновения экологического дискурса в современном обществе. Делается вывод о том, что неточная интерпретация текстов Священного Писания становится спекулятивным инструментом для обвинений христианства в экологическом кризисе. В свою очередь это актуализирует необходимость новых исследований, посвященных идеям христианской экологической теологии и их значения для развития современного общества.

*Ключевые слова:* экологический кризис, экологическая этика, Ветхий Завет, христианство Линн Уайт, экологическая теология.

*Об авторе:* **Диакон Андрей Михайлович Дрегуло**

Соискатель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [adregulo@bk.ru](mailto:adregulo@bk.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4696-3147>

*Для цитирования:* Дрегуло А., диак. Экологическая этика Священного Писания и проблема интерпретации библейских текстов: был ли прав Линн Уайт? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 44–54.

Статья поступила в редакцию 19.09.2024; одобрена после рецензирования 30.09.2024; принята к публикации 30.09.2024.

---

*Deacon Andrei Dregulo*

## **Environmental Ethics of the Scripture and the Problem of Interpreting Biblical Texts: Was Lynn White Right?**

UDC 502/504:27-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_44  
EDN DHTJCD



*Abstract:* Today, there is no doubt that environmental concerns have become a major factor in shaping modern man's religious views. As a result, the issues leading to the current environmental crisis in the world have been gaining increasing attention among Christian theologians. However, the question remains: what is the relationship between ecology and Christianity, and can the Christian environmental worldview be conceptualized basing itself solely on biblical narratives? The article discusses the anti-environmental criticism of Christianity by historian Lynn White, which led to the emergence of the ecological discourse in modern society. The author argues that an inaccurate interpretation of Holy Scripture has become a controversial tool for blaming Christianity for environmental problems. This, in turn, emphasizes the need for further research on Christian environmental ideas and their significance in modern society.

*Keywords:* environmental crisis, environmental ethics, Old Testament, Christianity, Lynn White, environmental theology.

About the author: **Deacon Andrei Mikhailovich Dregulo**

External postgraduate student of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: adregulo@bk.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4696-3147>

*For citation:* Dregulo A., deac. Environmental Ethics of the Scripture and the Problem of Interpreting Biblical Texts: Was Lynn White Right? *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 44–54.

The article was submitted 19.09.2024; approved after reviewing 30.09.2024; accepted for publication 30.09.2024.

Экологические проблемы современности стали без преувеличения фактором нового парадигмального сдвига в осмыслении всей деятельности человека на Земле. Наблюдаемые катастрофические сдвиги в биосфере обусловили необходимость поиска путей их возникновения и преодоления<sup>1</sup>. Вследствие этого поиска сформировались тенденции мировоззренческих сдвигов и в христианской теологии<sup>2</sup>. В связи с этим теология, как область научной деятельности, все более ориентируется на более конкретные вызовы времени, ищет новые пути развития<sup>3</sup>, все более «вкрапливается» в корпус естественных наук для понимания *Творения* (как была сотворена Вселенная, что она из себя представляет, как в ней появился человек, а главное, для чего?). Опираясь на труды исследователей, занимающихся христианско-апологетическими аспектами современного естествознания (А. В. Громаньков<sup>4</sup>, свящ. О. Мумриков<sup>5</sup>, И. А. Рухленко<sup>6</sup>, прот. К. Копейкин<sup>7</sup>, свящ. С. Кривовичев<sup>8</sup>, зарубежные исследователи Г. Кюн<sup>9</sup> Р. Ф. Карлсон и Т. Логман<sup>10</sup>, А. Фанкенштейн и Дж. Шахан<sup>11</sup>, Дж. Х. Брук<sup>12</sup> и др.) можно увидеть, что *Творение* (сотворение Вселенной) рассматривалось через осмысление универсальных

---

<sup>1</sup> Piskulova N., Gorban'yov V. Global Challenges: Environment. Contributions to Economics // World Economy and International Business. Contributions to Economics / Ed. A. Bulatov. Springer, Cham, 2023. P. 213–233.

<sup>2</sup> Hogg E. Biblical narratives and the ecological crisis: an argument for hope // Theology. 2022. Vol. 125. Iss. 3. P. 172–181; Хрибар С. Ф. Христианская экологическая теология в России: основные подходы и перспективы // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 53–60; Круглова Г. А. Экологическая безопасность и христианство в условиях глобализации // История и современность. 2015. № 1 (21). С. 206–218.

<sup>3</sup> Шмонин Д. В. Теология в новой парадигме // Вопросы теологии. 2023. Т. 5, № 3. С. 494–508; Прилуцкий А. М., Шмонин Д. В. Институционализация теологии: опыт и перспективы // Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия: Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, № 2. С. 254–263; Дрегуло А. М. Экологическая парадигма в аспекте социального служения христианских церквей // Общество. Среда. Развитие. 2017. № 2 (43). С. 102–107.

<sup>4</sup> Громаньков А. В. Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: ГЕОС, 2014. 188 с.

<sup>5</sup> Мумриков О., свящ. Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект: учебное пособие для духовных учебных заведений. Изд. 2-е, испр. Сергиев Посад, М.: Паломник, 2013.

<sup>6</sup> Рухленко И. А. Что ответить дарвинисту? Ч. 1. URL: <https://yadi.sk/i/9gra2h-z3P98z6> (дата обращения 28.02.2024); Его же. Что ответить дарвинисту? Ч. 2. URL: [https://yadi.sk/i/\\_2zZr8v63TLvEF](https://yadi.sk/i/_2zZr8v63TLvEF) (дата обращения 28.02.2024).

<sup>7</sup> Копейкин К. В., прот. Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014.

<sup>8</sup> Кривовичев С. В., свящ. Наука верующих или вера ученых: век XX. М.: Алгоритм, 2015; Его же. Православие и естественные науки: учебник бакалавра теологии. М.: Издательский дом «Познание», 2022.

<sup>9</sup> Кюн Г. Начало всех вещей: Естествознание и религия. М.: ББИ, 2007.

<sup>10</sup> Carlson R. F., Longman T. Science, Creation and the Bible: Reconciling Rival Theories of Origins. InterVarsity Press, 2010.

<sup>11</sup> Funkenstein A., Sheehan J. Theology and the Scientific Imagination — From the Middle Ages to the Seventeenth Century. 2nd edition. Princeton University Press, 2018.

<sup>12</sup> Brooke J. H. Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge University Press, 2014.

законов физики. Под влиянием христианства, научная мысль сформировала устойчивый нарратив антропоцентрического видения картины мира, чему способствовали достижения человечества в научно-технической революции, вылившиеся в противоборство концепций креационизма и эволюционизма между естественными науками и теологическими теориями. Последнее широко представлено в работах Р. Докинза, резко критикующего христианство, например, в своей книге «Бог как иллюзия» (2006)<sup>13</sup> и др. В настоящем исследовании мы не будем останавливаться на рассмотрении вышеуказанных работ. Однако заметим, что экологическая проблематика в ее современном понимании не являлась областью теологической (научной) мысли прежних эпох или, точнее, не была достаточно исследована, и уж тем более не существовала как «экологическая теология». Это актуализирует настоящее исследование, учитывая характер и масштаб экологических проблем современности. В той или иной мере попытки теологического осмысления библейской экологической этики предпринимались уже на рубеже XIX–XX вв.<sup>14</sup> По большей части в них рассматривалось потенциальное влияние научно-технологического прогресса и промышленной революции на изменения в природной среде, которые еще не были так очевидны, как в XX в.

Переломным моментом, положившим начало возникновению христианской рефлексии экологических проблем, стало опубликование в 1967 году нашумевшей и, без преувеличения, перевернувшей мир христианской теологии статьи историка Линна Уайта (*Historical Roots of Our Ecologic Crisis*)<sup>15</sup>. Интересный комментарий на эту статью дал Г. С. Розенберг<sup>16</sup>, подчеркнув важность экологического мышления в современном обществе и то, как Л. Уайту удалось его «пробудить». Однако мы остановимся на теологической рефлексии ее основного смысла — интерпретации библейских нарративов. В своем эссе Л. Уайт пытается описать, как человечество (в частности, западное общество) стремительно шло к тому, что сегодня называется «экологический кризис». Л. Уайт акцентирует внимание на том, что западная цивилизация была построена на христианской культуре (т. к. именно в недрах западного общества родилась промышленная революция<sup>17</sup>) и поэтому «иудео-христианское мировоззрение настаивает на законном господстве над природой, оправдывая верующих, которые относятся к окружающей среде инструментально, подчиняя ее своей воле, что бы ни случилось»<sup>18</sup>. На наш взгляд, ошибка Л. Уайта в том, что он, критикуя христианство, не рассматривает само христианское

<sup>13</sup> Докинз Р. Бог как иллюзия. М.: Азбука, 2016.

<sup>14</sup> Левитов П. В. Библейское учение о природе и отношении к ней человека // Христианское чтение. 1907. № 11. С. 599–611; Филарет (Дроздов), свт. Толкование на Книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004.

<sup>15</sup> White L. The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science. 1967. Vol. 155. Iss. 3767. P. 1203–1207.

<sup>16</sup> Розенберг Г. С. Комментарии к статье Линн Таунсенд Уайт, младшего «Исторические корни нашего экологического кризиса» // Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии. 2010. № 19 (1). С. 184–202.

<sup>17</sup> Mokyr J. Growing-up and the industrial revolution in Europe // Explorations in Economic History. 1976. Vol. 13. Iss. 4. P. 371–396.

<sup>18</sup> Количество цитирований на момент проведения настоящего исследования ~10000.

учение (следовательно, и взгляды на взаимоотношения природы и человека в святоотеческой мысли и т. д.), ссылаясь только на библейские нарративы Ветхого Завета. Под «законным господством над природой» Л. Уайт видит санкционированное Богом повеление «обладайте и владьте над ней». Бог призывает человека сохранять и защищать землю и ее создания: «И благословил их Бог, и сказал им Бог: плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю, и обладайте ею, и владьте над рыбами морскими [и над зверями,] и над птицами небесными, [и над всяким скотом, и над всею землею,] и над всяким животным, пресмыкающимся по земле» (Быт 1:28). На наш взгляд, подобный «библейский буквализм» заслуживает пристального внимания, который необходимо рассматривать с точки зрения проблемы перевода и последующей интерпретации.

В греческом переводе<sup>19</sup> книги Бытия глагол *κατακυριεύσατε* — множественного числа, наклонение повелительное (лексема *κατακυριεύω* обозначает «овладевать», «господствовать», «приобретать господство»). В книге Бытия он используется всего 2 раза:

— «И благословил их — Бог говоря: Плодитесь и размножайтесь и наполните — землю и **владейте** ею и начальствуйте (над) — рыбами — моря и — птицами — неба и всем — скотом и всем — землёй и всеми — пресмыкающимися — ползающими на — земле» (Быт 1:28).

— «И благословил — Бог — Ноя и — сыновей его и сказал им: Плодитесь и размножайтесь и наполните — землю и **владейте** ею» (Быт 9:1).

Глагол *ἀρχέτωσαν* (лексема *ἄρχω*) — «начальствовать», «править», «управлять», «властвовать», наклонение повелительное) — наиболее распространенный вариант толкования, в т. ч. в тексте обозначает как повеление к действию, началу действия. Употребляется значительно чаще — 13 раз:

— «и **управлять** — днём и — ночью и разделять — между — светом и — между — тьмой. И увидел — Бог что хорошо» (Быт 1:18).

— «И сказал — Бог: Давайте сделаем человека по образу Нашему и по подобию, и **пусть начальствуют** (над) — рыбами — моря и — птицами — неба и — скотом и всем — землёй и всеми — пресмыкающимися — ползающими на — земле» (Быт 1:26).

— «И благословил их — Бог говоря: Плодитесь и размножайтесь и наполните — землю и владейте ею и **начальствуйте** (над) — рыбами — моря и — птицами — неба и всем — скотом и всем — землёй и всеми — пресмыкающимися — ползающими на — земле» (Быт 1:28).

— «И благословил — Бог — день — седьмой и освятил его, потому что в нём преданся покою от всех — дел Своих, которые **начал** — Бог делать» (Быт 2:3).

— «Разве не, если правильно принёс, правильно же не разделил, согрешил ты? Успокойся: к тебе — обращение его, но ты будешь **властвовать** (над) ним» (Быт 4:7).

— «И сделалось, когда **начали** — люди многие родиться на — земле, и дочери были рождены им» (Быт 6:1).

---

<sup>19</sup> Для лингвистического анализа текста использовались электронные ресурсы Biblezoom: URL: <https://biblezoom.info/#bible> (дата обращения 15.02.2024).



— «И **начал** Ной человек земледелец землю и посадил виноградник» (Быт 9:20).

— «Хуш же родил — Нимрода. Сей **начал** быть сильный на — земле» (Быт 10:8).

— «И сказал Господь: вот род один и рот один всех, и это они **начали** (чтобы) сделать, и теперь не прекратится из них всё, сколько если стремятся делать» (Быт 11:6).

— «И ответив Авраам сказал: теперь **начал** говорить к — Господу, я же есть земля и зола» (Быт 18:27).

— «и **начали** (в син. переводе «**наступили**». — *диак. А. Д.*) — семь лет — голода приходите, как сказал Иосиф. И сделался голод во всей — земле, во же всей земле Египта были хлебы» (Быт 41:54).

— «Искал же от — старшего **начав** пока не прошёл к — младшему, и нашёл — кубок в — сумке — Вениамина» (Быт 44:12).

— «и они возвестили ему говорящие что: — Сын твой Иосиф живёт, и он **правит** всей землёй Египта. И пришёл в исступление — разум Иакова; не ведь поверил им» (Быт 45:26).

Теолог Джеймс Лимбург, на основе тщательного изучения еврейского слова 'Radah', которое традиционно переводится в текстах Ветхого Завета как «иметь власть», «править»<sup>20</sup>, обнаруживает, что оно чаще всего используется в политическом контексте, когда говорится о правлении царя или народа. Он считает, что, когда обсуждаются характеристики правления, библейские тексты подчеркивают необходимость бережного отношения, которое демонстрирует ответственность за других и приводит к миру и процветанию. Поэтому, заключает Д. Лимбург, стих Быт 1:28 призывает не к тиранической эксплуатации природы, а, скорее, к ответственной заботе о ней.

Эндрю Бесден<sup>21</sup>, обращая внимание не только на семантическое значение слова 'Radah' («иметь власть», «править»), но и на прагматическое, находит, что употребляемые в близком значении (со словом 'Radah') слова 'Kabash', 'Abad', 'Shamar'<sup>22</sup> важны для понимания стихов (Быт 1:28; 2:15) и их последующей интерпретации. Так 'Radah', используемое в Быт 1:26–28, не является обычным словом на еврейском языке Ветхого Завета и может быть истолковано следующим образом: 'Radah' наиболее часто используется как глагол «править» (15 раз), «владеть» (8 раз), «одолеть» (1 раз), «взять» (2 раза)<sup>23</sup>. При этом он отмечает: то, что в смысловом плане относится к 'Radah', имеет отношение к власти, а не к силе (т. е. к власти, которая не подразумевает насилия).

Слово 'Kabash' в разных значениях «подчинить» встречается 8–12 раз и используется главным образом в отношении Яхве, покоряющего землю. Э. Бесден отмечает, что 'Kabash' необходимо понимать не в смысле «унижения или насилия против воли, а в смысле подчинения (кем) Яхве чего-либо

<sup>20</sup> Цит по: *Bunge M. Biblical Views of Nature: Foundations for an Environmental Ethic.* URL: <https://www.webofcreation.org/Articles/bunge.html> (дата обращения 15.02.2024).

<sup>21</sup> *Basden A. On the Interpretation of Four Hebrew Words: Radah, Kabash, Abad, Shamar.* URL: <https://kgsvr.net/xn/discussion/radah2.html> (дата обращения 15.02.2024).

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

или кого-либо в соответствии с его природой, ради его собственного блага и блага всех остальных». Тут Э. Бесден предлагает образ действия направленного на подчинение (производимым Яхве) «не как тирана, подавляющего бунт, а как родителя с толпой шумных детей, успокаивающим их или подчиняющим их (дисциплинируя прим. автор), в результате чего они становятся счастливее»<sup>24</sup>. Другими словами, это подчинение ради блага подчиняемых, а не ради нашего удобства, удовольствия или ресурсов.

Слово 'Abad' используется в значениях «служить», «обслуживать» (34 раза), в значении «сделать», «осуществить», «исполнить» (17 раз). Общий смысл этого слова можно охарактеризовать как «делать что-то для (его) блага и развития»<sup>25</sup>.

Слово 'Shamar' используется в значениях «держатъ», «хранитель» (312 раз), в значении «наблюдать», «отмечать», «обращать внимание» или «принимать во внимание» (120 раз), в значении «сохранить», «хранить» (23 раза), и относится к тщательному хранению чего-либо или относится к объекту, за которым внимательно наблюдают для его безопасности и благополучного существования<sup>26</sup>.

По мнению экофилософа и христианского теолога Р. Аттфилда, Л. Уайт предлагает важный и в то же время запутавший его тезис о том, что в «Библии природа не является священной, и что такое отношение позже позволило христианам экспериментировать с ней»<sup>27</sup>. То есть, с одной стороны, Аттфилд согласен с Уайтом, но при этом он отмечает, что «библейская вера во власть человека над природой не должна интерпретироваться так, как будто не существовало и других текстов, которые выражают восхищение делам рук Божьих и хвалу Ему» («Ты возвеселил меня, Господи, творением Твоим: я восхищаюсь делами рук Твоих» (Пс 91:5)). Также Р. Аттфилд отмечает<sup>28</sup>, что в книге Бытия допускалась только растительная пища и даже когда употребление мяса стало разрешено (Быт 9:2), господство человека рассматривалось только как относящееся к дозволению употребления в пищу мяса и одомашнивание животных: «Праведный печется и о жизни скота своего, сердце же нечестивых жестоко» (Прит 12:10). Отметим, что указанный стих из книги Притчей Соломона Р. Аттфилд приводит в сокращении: «Праведный печется и о жизни скота своего», опуская вторую часть — «сердце же нечестивых жестоко». Очевидно, что это сделано не специально, а как бы акцентируя внимание читателя и подвигая его принять идею об ограниченном господстве человека по отношению к творению.

Однако, в этих строках заключен важный этический аспект: не поступающий так (т.е. не оказывающий попечения (о чем-то), не милующий, не заботящийся) является нарушителем нравственного закона, т.е. «сердце же нечестивых жестоко» (σπλάγχνα τῶν ἀσεβῶν ἀνελεῖμονα). Слово «ἀνελεῖμονα» (лексема «ἀνελεῖμων») имеет разные варианты перевода — «безжалостный»,

---

<sup>24</sup> Ibid.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Ibid.

<sup>27</sup> Attfield R. Christian Attitudes to Nature // Journal of the History of Ideas. 1983. Vol. 44. Iss. 3. P. 369–386.

<sup>28</sup> Ibid. P. 373.

«немилостивый», «немилосердный». Отсылка к жестокости показывает, что быть жестоким по отношению к творению или его части (животному миру), является нечестием. Слово «нечестивых» «ἀσεβής» (лексема «ἀσεβής») в рассматриваемом стихе, в греческом переводе Библии, также имеет различные варианты перевода — «нечестивый», «кощунственный». Из этого видно, что нечестивое или кощунственное отношение к творению порицается словами Библии, и, следовательно, использование этих текстов для критики христианской экологической этики как антиэкологической и разрушительной неосновательно.

По мнению Т. ЛеВасьюра и Э. Петерсона<sup>29</sup>, тезис Л. Уайта и до настоящего времени остается доминирующим фактором влияния религиозных убеждений на экологические установки и поведение. В одной из первых попыток оппонирования Л. Уайту в 1973 г. теолог Дж. Роджерс<sup>30</sup> сформулировал «подходящую модель взаимоотношений Бога и природы», став, вероятно, первым кто употребил термин «экологическая теология» (экоотеология)<sup>31</sup>. Рефлексия критики христианства Л. Уайта становилась формой «конструктивной теологии»<sup>32</sup>. Как точно заметил М. А. Джордж<sup>33</sup>, «Л. Уайт не цитирует ни одного христианского автора (хотя и признает, что “западное христианство самая антропоцентричная религия, которую когда-либо видел мир”<sup>17</sup>), поддерживающего эти взгляды. Одним из авторов, с которым Л. Уайту следовало бы проконсультироваться, является блаженный Августин»<sup>34</sup>.

Отметим, что Л. Уайт — профессор истории Средневековья, преподававший в Калифорнийском университете в Лос-Анджелесе, который просто не мог не знать крупных христианских теологов, тем более, столпов западной христианской теологии — блж. Августина и Фому Аквинского.

Скончался Л. Уайт в 1987 г., но за десятилетие до смерти, в 1978 г., он вместе со Дж. Р. Стрейером опубликовал работу «Средневековая религия

<sup>29</sup> Religion and Ecological Crisis / Ed. T. LeVasseur, A. Peterson. Routledge, 2016.

<sup>30</sup> Rogers J. Ecological Theology: The Search for an Appropriate Theological Model. The Netherlands: J. H. Kok, 1973.

<sup>31</sup> «Экоотеология — форма конструктивной теологии, которая фокусируется на взаимосвязях религии и природы, особенно в свете экологических проблем».

<sup>32</sup> По мнению Р. Риджера, термин «конструктивная теология часто используется как синоним терминов “христианское богословие”, “систематическое богословие” или “догматическое богословие” и означает понимание теологии как дискурса. Таким образом, конструктивная теология — это дискурс, который всегда находится в процессе и открыт для взаимодействия с другими формами знания, включая знания, полученные в социальных и естественных науках. Одно из различий между конструктивным и систематическим богословием заключается в том, что последнее стремится разработать систему, основанную на философских подходах или конкретных идеях, которая обеспечивает всеобъемлющую основу для богословских тем». Цит. по: Rieger J. Constructive Theology // Encyclopedia of Sciences and Religions / Ed. A. L. C. Runehov, L. Oviedo. Dordrecht: Springer, 2013. P. 483–486.

<sup>33</sup> Джордж М. А. — профессор, философ, теолог, аристотелевский томист, специалист в области философии природы, теологии.

<sup>34</sup> George M. A. Christian Environmentalism from St. Augustine to Recent Popes (part 1). Society of Catholic Scientists, 2022. URL: <https://catholicscientists.org/articles/christian-environmentalism-from-st-augustine-to-pope-francis-part-1/> (дата обращения 07.03.2024).

и технологии: сборник эссе»<sup>35</sup>, которая сосредоточена на прояснении двух вопросов: 1) какие технологические инновации, появившиеся в средневековой Европе, стали двигателем прогресса; 2) какие элементы развития, обусловленные религиозной, социальной и интеллектуальной сферой, подвинули западноевропейское общество к стремлению заимствовать, изобретать и развивать собственные технологии, что, скорее всего, говорит о сформировавшемся антитеологическом нарративе против христианства.

Тем не менее, теологическая рефлексия экологической этики Св. Писания и святоотеческих творений — это достаточно новое направление в христианской теологии. По мнению теолога Хосе Кристо Рей Гарсия Паредеса, современная теология должна консолидироваться с другими научными областями и научными подходами<sup>36</sup>. Х. Паредес сетует на то, что в современном контексте развития общества теология стала «экуменической», но не «экологической». Необходимость консолидации он видит в том, что слова экуменический (οἰκουμένη) и экологический (οἰκολογία) образованы от одного корня οἶκος (ойкос) — «дом», «жилище»<sup>37</sup>. Экологию Х. Паредес рассматривает как эпистемологический метод теологии (способ понимания теологии), где уже не только «οἶκο(эку)менический», сколько «οἶκο(эко)логический» приобретает большую актуальность для теологии<sup>38</sup>. Такой подход открывает новые пути развития христианской теологии, а именно концептуализацию идей экологической теологии по творениям святых отцов, тем самым определив, были ли прав Линн Уайт и его сторонники?..

## Источники и литература

1. *Громаньков А. В.* Библия и природа. Эволюция, креационизм и христианское вероучение. М.: ГЕОС, 2014. 188 с.
2. *Дрегуло А. М.* Экологическая парадигма в аспекте социального служения христианских церквей // Общество. Среда. Развитие. 2017. № 2 (43). С. 102–107.
3. *Докинз Р.* Бог как иллюзия. М.: Азбука, 2016. 512 с.
4. *Копейкин К. В., прот.* Что есть реальность? Размышляя над произведениями Эрвина Шрёдингера. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2014. 138 с.
5. *Кривовичев С. В., свящ.* Наука верующих или вера ученых: век XX. М.: Алгоритм, 2015. 208 с.
6. *Кривовичев С. В., свящ.* Православие и естественные науки: учебник бакалавра теологии. М.: Издательский дом «Познание», 2022. 464 с.

<sup>35</sup> *Strayer J. R.* Medieval Religion and Technology- Collected Essays. By Lynn White, jr. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 // Technology and Culture. 1980. Vol. 21. Iss. 1. P. 82.

<sup>36</sup> *Paredes J. C. R. G.* Eco-theology: only wholeness is sacred. Towards a new theological vision. 2007. P. 4. URL: [https://www.academia.edu/116547572/An\\_Ecological\\_Approach\\_to\\_Holy\\_Week?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/116547572/An_Ecological_Approach_to_Holy_Week?auto=download&email_work_card=download-paper) (дата обращения 25.03.2024).

<sup>37</sup> Согласно греческому словарю текстов Нового Завета (New Testament Greek dictionary) слово οἶκος упоминается более 114 раз. URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/oikos> (дата обращения 25.03.2024).

<sup>38</sup> Цит. по: *Paredes J. C. R. G.* Eco-theology... P. 4.

7. *Круглова Г. А.* Экологическая безопасность и христианство в условиях глобализации // *История и современность*. 2015. № 1 (21). С. 206–218.
8. *Кюнг Г.* Начало всех вещей: Естествознание и религия. М.: ББИ, 2007. 250 с.
9. *Левитов П. В.* Библейское учение о природе и отношении к ней человека // *Христианское чтение*. 1907. № 11. С. 599–611.
10. *Мумриков О., свящ.* Концепции современного естествознания. Христианско-апологетический аспект: учебное пособие для духовных учебных заведений. Изд. 2-е, испр. Сергиев Посад, Москва: Паломник, 2013. 703 с.
11. *Прилуцкий А. М., Шмонин Д. В.* Институционализация теологии: опыт и перспективы // *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Серия: Философия и конфликтология. 2022. Т. 38, № 2. С. 254–263.
12. *Розенберг Г. С.* Комментарии к статье Линн Таунсенд Уайт, младшего «Исторические корни нашего экологического кризиса» // *Самарская Лука: проблемы региональной и глобальной экологии*. 2010. № 19 (1). С. 184–202.
13. *Рухленко И. А.* Что ответить дарвинисту? Ч. 1. URL: <https://yadi.sk/i/9gra2hz3R98z6> (дата обращения 28.02.2024).
14. *Рухленко И. А.* Что ответить дарвинисту? Ч. 2. URL: [https://yadi.sk/i/\\_2zZr8v63TLvEF](https://yadi.sk/i/_2zZr8v63TLvEF) (дата обращения 28.02.2024).
15. Толковая Библия, или Комментарии на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета: в 7-ми томах / под ред. проф. А. П. Лопухина. Изд. 4-е. Т. 1: Пятикнижие; Исторические книги. М.: Дарь, 2009. 1055 с.
16. *Филарет (Дроздов), свт.* Толкование на Книгу Бытия. М.: Лепта-Пресс, 2004. 829 с.
17. *Хрибар С. Ф.* Христианская экологическая теология в России: основные подходы и перспективы // *Этнографическое обозрение*. 2009. № 1. С. 53–60.
18. *Шмонин Д. В.* Теология в новой парадигме // *Вопросы теологии*. 2023. Т. 5, № 3. С. 494–508.
19. *Attfield R.* Christian Attitudes to Nature. *Journal of the History of Ideas*. 1983. Vol. 44. Iss. 3. P. 369–386.
20. *Basden A.* On the Interpretation of Four Hebrew Words: Radah, Kabash, Abad, Shamar. URL: <https://kgsvr.net/xn/discussion/radah2.html> (дата обращения 15.02.2024).
21. Biblezoom. URL: <https://biblezoom.info/#bible> (дата обращения 15.02.2024).
22. *Brooke J. H.* Science and Religion: Some Historical Perspectives. Cambridge University Press, 2014. 578 p.
23. *Bunge M.* Biblical Views of Nature: Foundations for an Environmental Ethic. URL: <https://www.webofcreation.org/Articles/bunge.html> (дата обращения 15.02.2024).
24. *Carlson R. F., Longman T.* Science, Creation and the Bible Reconciling Rival Theories of Origins. InterVarsity Press, 2010. 144 p.
25. *Funkenstein A., Sheehan J.* Theology and the Scientific Imagination — From the Middle Ages to the Seventeenth Century. 2nd edition. Princeton University Press, 2018. 464 p.
26. *George M. A.* Christian Environmentalism from St. Augustine to Recent Popes (part 1). Society of Catholic Scientists, 2022. URL: <https://catholicscientists.org/articles/christian-environmentalism-from-st-augustine-to-pope-francis-part-1/> (дата обращения 07.03.2024).
27. *Hogg E.* Biblical narratives and the ecological crisis: an argument for hope // *Theology*. 2022. Vol. 125. Iss. 3. P. 172–181.
28. *Мокыр J.* Growing-up and the industrial revolution in Europe // *Explorations in Economic History*. 1976. Vol. 13. Iss. 4. P. 371–396.

29. New Testament Greek dictionary. URL: <https://www.billmounce.com/greek-dictionary/oikos> (дата обращения 25.03.2024).
30. *Paredes J. C. R. G.* Eco-theology: only wholeness is sacred. Towards a new theological vision. 2007. P. 4. URL: [https://www.academia.edu/116547572/An\\_Ecological\\_Approach\\_to\\_Holy\\_Week?auto=download&email\\_work\\_card=download-paper](https://www.academia.edu/116547572/An_Ecological_Approach_to_Holy_Week?auto=download&email_work_card=download-paper) (дата обращения 25.03.2024).
31. *Piskulova N., Gorbanyov V.* Global Challenges: Environment. Contributions to Economics // World Economy and International Business. Contributions to Economics / Ed. A. Bulatov. Springer, Cham, 2023. P. 213–233.
32. Religion and Ecological Crisis / Ed. T. LeVasseur, A. Peterson. Routledge, 2016. 214 p.
33. *Rieger J.* Constructive Theology // Encyclopedia of Sciences and Religions / Ed. A. L. C. Runehov, L. Oviedo. Dordrecht: Springer, 2013. P. 483–486.
34. *Rogers J.* Ecological Theology: The Search for an Appropriate Theological Model. The Netherlands: J. H. Kok, 1973.
35. *Strayer J. R.* Medieval Religion and Technology- Collected Essays. By Lynn White, jr. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1978 // Technology and Culture. 1980. Vol. 21. Iss. 1. P. 82.
36. *White L.* The Historical Roots of Our Ecologic Crisis // Science. 1967. Vol. 155. Iss. 3767. P. 1203–1207.

*П. К. Иванов*

## Профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзов (1858–1936/37?) как преподаватель нравственного богословия

УДК 271.2-756(470.23-25):27-42+929  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_55  
EDN IZHFRU



*Аннотация:* Статья посвящена изучению богословского наследия профессора нравственного богословия Санкт-Петербургской духовной академии Александра Александровича Бронзова (1858–1936/37?), одного из самых выдающихся и плодотворных представителей русской духовно-академической этической науки второй половины XIX — начала XX веков. Несмотря на то, что ученый опубликовал около 950 работ, его курс нравственного богословия издан только в виде литографированных студенческих конспектов. В статье проводится анализ данного курса, представлена тематическая структура его лекций и их содержание. Делаются выводы: 1) полученные результаты позволяют говорить о высоком научном уровне богословского наследия А. А. Бронзова, что дает основания считать его достойным продолжателем дела становления и развития нравственного богословия в СПбДА; 2) при оценке инославной этической мысли А. А. Бронзов избегал критиканства и всегда стремился выделить положительный вклад инославных богословов-моралистов в разработку вопросов христианской нравственности; 3) А. А. Бронзов не оставлял без внимания современные движения общественной и научной мысли, откликаясь на самые острые вопросы современности, смело вступая в полемику и отстаивая непреходящее значение христианской нравственности, в чем проявилась апологетическая направленность в изложении им христианской этики.

*Ключевые слова:* нравственное богословие, христианская нравственность, христианская этика, А. А. Бронзов, протопресвитер Иоанн Янышев, мораль, нравственный закон, совесть.

*Об авторе:* **Павел Константинович Иванов**

Магистр теологии, старший преподаватель кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: [pkivanov@mail.ru](mailto:pkivanov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

*Для цитирования:* Иванов П. К. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзов (1858–1936/37?) как преподаватель нравственного богословия // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 55–70.

Статья поступила в редакцию 27.08.2024; одобрена после рецензирования 11.09.2024; принята к публикации 13.09.2024.

---

*Pavel K. Ivanov*

## Professor of the St. Petersburg Theological Academy A. A. Bronzov (1858–1936/37?) as a Teacher of Moral Theology

UDC 271.2-756(470.23-25):27-42+929  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_55  
EDN IZHFRU



*Abstract:* The article is devoted to studying the theological heritage of the moral theology professor at the St. Petersburg Theological Academy Alexander Alexandrovich Bronzov (1858–1936/37?), one of the most outstanding and prolific representatives of Russian academic theology ethics in the second half of the 19<sup>th</sup> – early 20<sup>th</sup> centuries. Despite the fact that the scholar published about 950 papers, his course of moral theology was issued only in the form of lithographed student notes. The article analyzes this course, presents the thematic structure of its lectures and their content. The following conclusions are drawn: 1) The results obtained allow us to speak about the high scientific level of A. A. Bronzov's theological heritage, which gives reason to consider him a worthy successor to the formation and development of moral theology in Saint Petersburg; 2) when assessing heterodox ethical thought, A. A. Bronzov avoided criticism and always sought to highlight the positive contribution of heterodox theologians and moralists to the development of issues of Christian morality; 3) the professor did not ignore modern movements of social and scientific thought, responding to the most pressing issues of the time, boldly entering into polemics and defending the enduring importance of Christian morality, which manifested an apologetic orientation in his presentation of Christian ethics.

*Keywords:* moral theology, Christian morality, Christian ethics, A. A. Bronzov, Protopresbyter I. L. Yanyshv, morality, moral law, conscience.

*About the author:* **Pavel Konstantinovich Ivanov**

Master of theology, Senior lecturer of the Theology Department at the Saint Petersburg Theological Academy.

E-mail: [pkivanov@mail.ru](mailto:pkivanov@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-8179>

*For citation:* Ivanov P. K. Professor of the St. Petersburg Theological Academy A. A. Bronzov (1858–1936/37?) as a Teacher of Moral Theology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 55–70.

The article was submitted 27.08.2024; approved after reviewing 11.09.2024; accepted for publication 13.09.2024.



## Научно-педагогическая деятельность А. А. Бронзова

Одним из наиболее выдающихся и плодовитых богословов, разработавших нравственную проблематику в Санкт-Петербургской духовной академии, является профессор Александр Александрович Бронзов (7 августа 1858 г. — 1919<sup>1</sup>, не ранее 1921<sup>2</sup>, не ранее 1936/37, Ленинград<sup>3</sup>).

Александр Александрович родился в с. Верхний Чужбой Белозерского уезда Новгородской губернии в семье многодетного псаломщика. Окончил полный курс духовного образования: Белозерское духовное училище (1873), Новгородскую семинарию (1879) и Санкт-Петербургскую Духовную Академию (1883), обучение в которой завершил со степенью кандидата богословия<sup>4</sup>. Далее молодой кандидат был направлен преподавателем Св. Писания, библейской истории, немецкого и древнееврейского языков в Курскую духовную семинарию, в которой трудился с 28 октября 1883 до 14 февраля 1886 г.<sup>5</sup> Кандидатское сочинение было переработано им в магистерскую диссертацию «Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учениям о нравственности пред лицом Евангелия», которую он успешно защитил в 1885 г. В ней молодой ученый показал генетическую связь системы Фомы Аквинского с учением Аристотеля и их принципиальное различие ввиду противоречия этики философа нравственным принципам Евангелия<sup>6</sup>. С 14 февраля 1886 г. А. А. Бронзов переведен в Санкт-Петербургскую духовную семинарию преподавателем Св. Писания, древнегреческого и латинского языков, с 1 марта 1889 г. в течение трех лет был членом распорядительного собрания семинарии<sup>7</sup>. В этот период в краткие часы досуга выполнил ряд переводов с древнегреческого языка, в частности свт. Иоанна Златоуста «Письма к диакониссе Олимпиаде» (1892) и главных трудов прп. Иоанна Дамаскина: «Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения» (1893) и «Точное изложение православной веры» (1894)<sup>8</sup>.

С 3 ноября 1894 г. А. А. Бронзов избран доцентом на кафедру нравственного богословия СПбДА, с 1897 г. — экстраординарный профессор, с 1902 г. —

---

<sup>1</sup> Христианство: энциклопедический словарь: в 3-х томах. Т. 1. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. С. 309; Ванчугов В. В. Бронзов Александр Александрович // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 192.

<sup>2</sup> Прот. Анатолий Мешков установил, что А. А. Бронзов скончался не ранее 25.01/7.02.1921. См.: Мешков А., прот. Богословское наследие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Бронзова А. А. и его вклад в развитие науки нравственного богословия: дис. ... канд. богословия. СПб., 2000. С. 13–15.

<sup>3</sup> Т. А. Богданова установила, что проф. А. А. Бронзов был жителем Ленинграда, до конца жизни трудился в городских архивах и скончался не ранее 1936/1937 г. См.: Бовкало А. А., Богданова Т. А. Бронзов Александр Александрович // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 262–263.

<sup>4</sup> Там же. С. 262.

<sup>5</sup> Мешков А., прот. Богословское наследие... С. 6.

<sup>6</sup> Бовкало А. А., Богданова Т. А. Бронзов Александр Александрович. С. 262.

<sup>7</sup> Мешков А., прот. Богословское наследие... С. 6.

<sup>8</sup> Бронзов А. А. Предисловие переводчика // Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 50.

ординарный профессор<sup>9</sup>. Также в течение трех лет с 11 октября 1903 по 6 октября 1906 г. он состоял членом правления СПбДА<sup>10</sup>.

В 1901 г. А. А. Бронзов представил к защите на соискание степени доктора богословия диссертацию «Преподобный Макарий Египетский» (1899. Т. 1), в которой подробно изучил вопрос о подлинности приписываемых прп. Макарию творений. Профессор показал, что нравственное учение подвижника занимает центральное место в его творениях и является «замечательнейшим как для той эпохи, так и для всех других времен»<sup>11</sup>. Незвизрая на отрицательные отзывы рецензентов — В. В. Болотова и Т. А. Налимова — и решение Совета СПбДА, по ходатайству Санкт-Петербургского митр. Антония (Вадковского) и Киевского митр. Феогноста (Лебедева) указом Св. Синода от 5 апреля 1901 г. А. А. Бронзову была присуждена степень доктора богословия. Диссертация была отмечена премией митр. Макария (Булгакова). Второй том исследования был подготовлен автором к печати, но не издан.

В одном из своих главных трудов — обширном историко-богословском исследовании «Нравственное богословие в России в течение XIX столетия» (1901), до сих пор остающимся единственным и непревзойденным трудом по истории данного предмета в России, А. А. Бронзов выделил два основных направления в данной богословской дисциплине: 1) учебные курсы, составленные на основе трудов западных моралистов, ориентирующиеся преимущественно на автономную этику И. Канта и 2) работы, основывающиеся на аскетическом опыте, в первую очередь — труды свт. Феофана Затворника, создавшего их целиком и полностью на основе творений святых отцов Церкви. Еще одним масштабным, более чем 700-страничным трудом А. А. Бронзова является монография «Белозерское духовное училище за сто лет его существования (1809–1909)» (1909), ставшая памятником любви профессора к воспитавшей его школе.

А. А. Бронзов был чрезвычайно активным публицистом, живо откликавшимся на современные церковные и общественные события, научные и идеологические течения. Им написаны около 950 статей, заметок и рецензий<sup>12</sup> в церковных и светских периодических изданиях: «Христианском чтении», «Богословском вестнике», «Церковном вестнике», «Трудах Киевской духовной академии», «Страннике», «Церковных ведомостях» и др. Ученый является автором более 50 статей по нравственному богословию для Православной богословской энциклопедии<sup>13</sup>, обзоров духовных журналов, статей о положении духовенства, биографических очерков и некрологов, воспоминаний о воспитании в Белозерском духовном училище, общественно-политических статей, путевых заметок.

28 октября 1913 г., в день 30-летия своего научно-педагогического служения, А. А. Бронзов согласно действовавшему Уставу духовных школ вышел

<sup>9</sup> Бовкало А. А., Богданова Т. А. Бронзов Александр Александрович. С. 262.

<sup>10</sup> Мешков А., прот. Богословское наследие... С. 91, 6.

<sup>11</sup> Бронзов А. А. Преподобный Макарий Египетский. Т. 1: Жизнь и творения преподобного Макария Египетского. СПб., 1899. С. 10.

<sup>12</sup> Ванчугов В. В. Бронзов Александр Александрович. С. 192.

<sup>13</sup> Бронзов, Александр Александрович // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86-ти томах. Доп. т. 1. СПб., 1905. С. 320.

в отставку, однако, благодаря предусмотренной Уставом возможности, был оставлен сверхштатным ординарным профессором Академии и продолжил чтение лекций в ней. С 1914 г. был избран почетным членом Московской и Казанской Духовных Академий, и Археологического института в Петрограде, с 1915 г. — Киевского православного религиозно-просветительского общества. В 1915–1917 гг. состоял членом Миссионерского совета при Св. Синоде. С 23 июля 1918 г. был кандидатом в члены, а 5 декабря 1919 г. членом Петроградского епархиального совета. После закрытия СПбДА в феврале 1919 — апреле 1923 г. А. А. Бронзов работал старшим архивистом в Главархиве и заведующим архивом бывшей Петроградской духовной консистории, а затем в Государственной Публичной библиотеке и архивах Леноблисполкома и Главного управления НКВД<sup>14</sup>.

## **Нравственное богословие профессора А. А. Бронзова**

### ***Тематическая структура и содержание лекционного курса***

В разработке нравственного богословия А. А. Бронзов отказался от применявшегося прежде схоластического подхода, делавшего данную дисциплину просто сборником отрывочных нравственных рецептов. Опираясь на систему своего учителя протопр. Иоанна Янышева, который «первый у нас в России попытался поставить нравственное богословие как науку»<sup>15</sup>, А. А. Бронзов самостоятельно всесторонне и детально оценил, дополнил и усовершенствовал ее<sup>16</sup>.

Из лекционного наследия А. А. Бронзова до наших дней сохранилось несколько конспектов лекций по Нравственному богословию, прочитанных профессором в течение более двух десятков лет в родной Духовной Академии. В настоящее время мы располагаем литографированными конспектами его лекций за 1895/96, 1896/97, 1898/99, 1899/00, 1900/01, 1902/03, 1907/08, 1909/10, 1912/13, 1915/16 учебные годы. Таким образом, существует возможность рассмотреть лекционную деятельность А. А. Бронзова в течение 20-ти лет его службы в Санкт-Петербургской Духовной Академии.

Наиболее полный конспект лекций, прочитанных в 1895/96 учебном году, насчитывает 1.100 страниц. Пространное введение к курсу объемом в 213 страниц включает в себя подробный очерк истории предмета с апостольских времен до конца XIX в., в котором А. А. Бронзов, в частности, отмечает: «общее впечатление от истории нашей науки, на первый взгляд, довольно неутешительно: на протяжении ее видим множество самых разнообразных направлений, какие принимала наша наука — направлений, порой взаимно исключающих друг друга; иногда христианская наука о нравственности вводила в себя элемент чисто философских взглядов на дело и даже прямо превращалась в философскую этику; иногда она смешивалась с юриспруденцией; в различное время в неодинаковых отношениях стояла к догматическому

<sup>14</sup> Бовкало А. А., Богданова Т. А. Бронзов Александр Александрович. С. 263.

<sup>15</sup> Бронзов А. А. Что сделал для нравственного богословия протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев? // Церковный вестник. 1900. № 41. Стб. 1274.

<sup>16</sup> Мешков А., прот. Богословское наследие... С. 7.

богословию, то входя в содержание последнего в качестве составной его части, то существуя обособленно от него, то пытаясь даже подчинить его себе. Содержание нашей науки поэтому в различное время и при неодинаковых условиях являлось также разнообразным»<sup>17</sup>.

Первая особенность лекционных курсов А. А. Бронзова состоит в том, что он всегда предлагал студентам подробное изложение истории развития нравственного богословия, предварявшее основной курс. Также он отмечал, что наука, как и жизнь, не стоит на месте, постоянно ставя все новые и новые вопросы, настоятельно требующие своего решения. Поэтому второй особенностью лекционных курсов А. А. Бронзова является то, что он не оставлял без внимания современные движения общественной и научной мысли, откликаясь на самые острые вопросы — о любви к Богу, о семье, об идеях Ф. Ницше и графа Л. Н. Толстого, о деструктивных политических движениях и т. д., смело вступая в полемику и отстаивая непреходящее значение христианской нравственности.

Вслед за историей науки во введении к лекционному курсу А. А. Бронзов подробно останавливается на задаче, источниках и методе нравственного богословия, сопоставляя его с другими богословскими науками и философией, и предлагает план науки нравственного богословия. При этом, прежде чем предложить свой план науки, он пересматривает планы, предложенные прежними и современными ему богословами-моралистами. Обращаясь к прошлому дисциплины, А. А. Бронзов отмечает обилие и разнообразие попыток составить план предмета. Первые христианские моралисты-систематики при составлении своих систем находились под влиянием древних философов-моралистов. Древние же системы морали, как правило, включали в себя три главные части: в первой речь шла об обязанностях, во второй — о добродетелях, в третьей — о благах. Философы языческого мира, такие как Аристотель, Эпикур, стоики, Цицерон и др., обращали основное внимание на цель человеческой деятельности и раскрывали учение о нравственности с точки зрения высочайшего блага — центра, вокруг которого выстраивалось их нравственное мировоззрение. Христианские богословы и философы-моралисты строили свои нравоучительные системы на основе обязанностей либо добродетелей. Кант и его последователи вновь на первый план выдвинули обязанности. Со времени Шлейермахера центральное место опять заняло высочайшее благо. Таким образом, в разное время на первый план выдвигались то высочайшее благо, то добродетели, то обязанности — три понятия, взаимно предполагающие и обуславливающие друг друга: добродетельно только то, что находится в соответствии с нравственной обязанностью и основания чего коренятся в понятии высочайшего блага<sup>18</sup>.

А. А. Бронзов полагал, что такое расположение материала своим возникновением обязано философам-моралистам, строившим свою философскую этику без учета библейского Откровения о грехопадении первозданного человека

<sup>17</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные студентам III курса Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1895/96 уч. году доцентом А. А. Бронзовым. СПб., 1896. С. 87–89.

<sup>18</sup> Там же. С. 207–208.

и его последствиях для него, и считавших возможным для человека исполнять требования нравственного закона только собственными силами. Кроме того, языческие философы-моралисты не учитывали искупительного подвига Христа и дарованной Спасителем благодати, необходимой для единения человека с Богом, преображающей человеческую природу и дающей возможность человеку достигнуть нравственного идеала, т.е. всего того, что является основой христианской нравственности. Поэтому, по мнению А. А. Бронзова, собственным христианскому богослову-моралисту должен быть следующий план курса нравственного богословия (которого он придерживался в своих лекциях).

Курс нравственного богословия А. А. Бронзова включает в себя три части. При этом вначале, прежде разговора о христианской нравственности, предлагается понятие о нравственности, выясняемой естественной точкой зрения, возможной не только для христианина, но и для любого человека. В частности, предварительно выясняется суть нравственности с помощью этимологических изысканий. Далее идет переход к указанию и характеристике существенных элементов нравственности, рассматриваемой вообще<sup>19</sup>.

Соответственно, первая часть курса нравственного богословия А. А. Бронзова начинается первым отделом, посвященным определению нравственности с помощью этимологических исследований. Вначале он рассматривает термины, обозначающие понятие нравственности в русском, древнегреческом, латинском и немецком языках, затем делает их филологический разбор и выводит определение нравственности. Следует отметить, что до А. А. Бронзова данным подходом пользовался его учитель протопр. Иоанн Янышев.

Второй отдел первой части дает понятие о сути нравственности, рассматриваемой с «естественной» точки зрения и оценивает ее на основании Откровения. Этот отдел состоит из трех глав, в которых рассматриваются и характеризуются существенные элементы нравственности: свобода воли вообще и нравственная свобода, нравственный закон и совесть.

Первая глава второго отдела рассматривает свободу воли вообще и, в особенности, нравственную свободу. В ней показывается важность данного вопроса для нравственного богословия и рассматриваются различные — отрицательные и положительные, его решения, а в конце предлагается православное учение о свободе человеческой воли.

Вторая глава второго отдела рассматривает нравственный закон. В ней А. А. Бронзов предлагает следующие темы: понятие закона вообще и нравственного в частности, их признаки и отличие нравственного закона от прочих; инстинкты, чувствования, нравственная потребность и нравственное чувство и его сопоставление с другими чувствами; общий вывод о естественном происхождении нравственного закона и более частное понятие о нем. В данной главе А. А. Бронзов также рассматривает чувство долга, добродетель и порок; нравственный характер; одинаковую для всех обязательность нравственного закона; христианское учение о содержании предписаний нравственного закона в отношении индивидуальной и общественной жизни, а также о нравственно добром и нравственно злом. Далее анализируются вопросы

---

<sup>19</sup> Там же. С. 209.

нравственности, связанные с трактовкой нравственного закона — номизм и антиномизм, а также рассматриваются все проявления антиномистического направления — иезуитское, индивидуальное, социалистическое, коммунистическое, дипломатическое и политическое.

Третья глава второго отдела посвящена совести. В ней рассматривается важность вопроса о совести в системе нравственного богословия. Подвергаются анализу различные взгляды на сущность и происхождение совести и предлагается православное учение о ней.

Вторая часть курса посвящена нравственности, понимаемой с христианской точки зрения. Эта часть содержит три главы.

В первой главе рассматривается грехопадение прародителей и его следствия, остатки первозданных совершенств, сохранившиеся в падшем человеке, и их значение для нравственных поступков людей.

Вторая глава посвящена спасению человека, дарованному ему Христом. В ней рассматриваются следующие темы: условия, необходимые для спасения человека; Спаситель как совершеннейший Образец идеальной нравственности; благодать, ее действия на человека и средства, открывающие ему путь к ее усвоению, виды благодати.

В третьей главе анализируется спасение человека, совершаемое с Божественной помощью и усилиями самого человека: обращение человека на примере притчи о блудном сыне; святые Таинства, возрождающие, оправдывающие и освящающие человека; дальнейшее развитие христианской жизни.

Третья, заключительная часть курса включает в себя три главы и посвящена частным проявлениям христианской нравственности по отношению христианина соответственно к Богу, к себе и к ближним.

Также А. А. Бронзов считал, что в качестве дополнительной главы «должна быть присоединена оценка с нравственной точки зрения так называемой индивидуальности, присущей отдельным людям и целым племенам, и народам»<sup>20</sup>.

В дальнейшем при чтении лекций А. А. Бронзов добавит специальные разделы, в которых будут предлагаться вопросы нравственности, рассматриваемые современными инославными или философскими учениями.

### ***Специальные разделы курса, посвященные современным А. А. Бронзову актуальным вопросам нравственности***

Если обратиться к курсам лекций, прочитанным А. А. Бронзовым в 1898/99, 1899/1900, 1900/01, 1901/02, 1902/03, 1906/07, 1912/13, 1915/16 учебных годах, то наряду с изложенным выше основным содержанием курса можно увидеть новые разделы, которые стали живым откликом ученого на современные его эпохе нравственные вопросы и проблемы.

Так, на протяжении всех этих лет А. А. Бронзов вводил в курс лекций разбор буддийского этического учения, которое в его время начало увлекать умы европейцев, — целый отдел курса посвящен сопоставлению христианской

---

<sup>20</sup> Там же. С. 212.

и буддийской этики. Предварив изложение краткой исторической справкой о буддизме, А. А. Бронзов затем анализирует предпосылки и основоположения буддийской и христианской этик, а именно основоположения теологические, антропологические, сотериологические и космологические. Сопоставив основные предпосылки двух этических систем — понятие о законе, аскетику и побуждения к нравственной жизни, он приходит к выводу, что каждая из них противоречит друг другу:

1) буддизм строит этику без веры в Бога и бессмертие души, а для христианства — это основополагающие предметы веры;

2) буддизм отрицает тождество нравственной природы людей, а христианство учит о всеобщем равенстве людей;

3) единственный нравственный идеал буддизма — это идеал аскета, стремящегося к полному уничтожению своей личности в нирване. Христианство же, придавая большое значение аскетическим подвигам, рассматривает их только как одно из средств достижения нравственного идеала согласно индивидуальным особенностям каждого человека;

4) в буддийской морали побуждения являются эгоистическими, а в христианстве — бескорыстными<sup>21</sup>.

Насколько прозорлив был А. А. Бронзов, рассматривая буддийскую этику, можно оценить в наше время. В ситуации повсеместного распространения восточных учений его апология христианской этики является чрезвычайно актуальной и востребованной.

Также профессором рассматривалась этика утилитаризма и эволюционизма, получившая широкое распространение в XIX в. Причем А. А. Бронзов в своих лекциях касается этики утилитаризма лишь постольку, поскольку она связана с этикой эволюционизма. «Нам нет нужды касаться представителей утилитаризма в древности, так как они отжили свой век (Аристипп, Эпикур, софисты и др.). В новое время утилитаристы заявили о себе в Англии, где вся вообще этика есть этика утилитарная... особенно видными представителями утилитаризма являются Иеремия Бентам (1832 г.) и Джон Стюарт Милль (1873 г.). Но они не могли устоять против ударов защитников чистого христианского нравоучения. На помощь им выступили эволюционисты (известны давно: древний Анаксимандр, затем Ламарк, потом уже Дарвин и К<sup>о</sup>): особенно в лице колосса их Спенсера, издавшего в 1879 году сочинение „Научные основы этики“. Школа Спенсера обширна и имеет представителей всюду»<sup>22</sup>.

В системе философии Герберта Спенсера, завершением которой являются его «Основания науки нравственности», эволюционизм нашел свое самое полное научно обоснованное и законченное оформление. Этого мыслителя следует признать основателем этики эволюционизма, т.к. он первый применил принцип развития для объяснения явлений внутренней жизни человека.

Нравственность, по учению эволюционистов, не является необходимой принадлежностью человека, существенно связанной с его природой,

<sup>21</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные в 1901/1902 г. студентам LX курса Санкт-Петербургской Духовной Академии (записано слушателями). СПб., 1902. С. 38.

<sup>22</sup> Бронзов А. А. Конспект по нравственному богословию. СПб., 1909. С. 214.

а происходит как некий продукт движения и представляет собой более или менее случайное явление. Отправной точкой для эволюционной этической теории служит учение о первоначальной нравственной дикости человека. Избавиться от своих жестоких нравов первобытного человека побудило стремление к самосохранению и продолжению рода. Живя во враждебной ему среде, человек не мог изменить ее согласно своим желаниям, поэтому ему оставалось одно — изменить самого себя согласно требованиям окружающей среды. При этом среда требовала от человека нравственного поведения, обеспечивавшего ему успех в борьбе за существование. В человеке, который подчинялся этому требованию, постепенно образовывалась привычка приспосабливаться к окружающей среде. Эта привычка благодаря частому упражнению отразилась в его нервной организации, превратившись впоследствии в нравственный инстинкт, побуждающий человека к соответствующей деятельности помимо его воли и сознания.

А. А. Бронзов, критически относясь к эволюционистскому учению, в своих лекциях отмечал, что нравственность вовсе не выгодна в борьбе за существование, поскольку представляет собой плохое орудие. Что касается мнения о происхождении нравственных инстинктов, то уже одна сложность и разнообразие человеческой деятельности не позволяют согласиться с таким мнением. Нравственные стремления человека отличаются свойствами, не позволяющими смешивать их с инстинктом. Нравственные понятия и чувствования способны быстро изменяться. В жизни и истории мы видим примеры мгновенного нравственного перерождения. Особенно примечательно в этом отношении изменение нравов дикарей под влиянием миссионерской проповеди. При этом животные инстинкты устойчивы и неизменны. Если бы нравственные стремления человека были инстинктом (как животные инстинкты), то изменимость нравственных понятий и чувств была бы невозможна.

А. А. Бронзов отмечает, что против отождествления нравственных стремлений с «нравственным инстинктом» говорит тот факт, что самые сильные инстинкты, как например, самосохранения и питания, при столкновении с нравственными требованиями приносятся в жертву последним<sup>23</sup>.

Также не выдерживает критики и положение эволюционистов о том, что «нравственный инстинкт», образовавшись в организме, передается от одного поколения к другому, т.е. нравственные свойства имеют наследственный характер. Однако доказать то, что «специальные таланты» и «приобретенные свойства» переходят от родителей к детям, не удалось. В действительности же человек приобретает их в результате воспитания и влияния среды, в которой он живет. Для примера профессор приводит купцов: отец — купец, сын — купец, внук — купец. Согласно эволюционистам, в их организме должен быть некий «купеческий инстинкт», который по наследству передается от отца к сыну. Но в действительности весь секрет в воспитании: по мнению отца, ничто не может принести его сыну более пользы, чем купеческое звание, в котором находится он сам, и в этом направлении он воспитывает и сына; нет ничего удивительного, что и сын-купец постарается дать

---

<sup>23</sup> Там же. С. 252–253.



такое же воспитание своим детям. Кроме того, в начале XX в., когда традиции купечества ослабели, повсеместно наблюдался крах купеческих родов из-за презрения новыми поколениями старого звания<sup>24</sup>.

Откликаясь на вызов современности, А. А. Бронзов включил в курс своих лекций анализ этических воззрений новейших социальных учений, овладевших умами и сердцами многих русских интеллигентов в конце XIX — начале XX вв. В лекциях за 1912/13 учебный год появляются главы «Христианская этика и социализм», «Христианская и социал-демократическая мораль», «Современное масонство»<sup>25</sup>.

Задолго до того, как доктрина социализма стала насильственно внедряться в русскую жизнь, А. А. Бронзов указывал в своих лекциях на совершенную утопичность и невозможность ее воплощения. «Исторические справки говорят не в пользу осуществимости (не на бумаге) на деле социалистических утопий. Этот вывод важен и сам по себе. Человека нельзя низвести к разряду животных и вести его как стадо. У человека есть прирожденные религиозные потребности, чувство собственности, коего не искоренить ничем; человеку присущи индивидуальные способности, не позволяющие всех подогнать под один аршин... Не говорим уже о том, что человек — существо несовершенное, испорченное грехом и что, ввиду уже одного этого, для исцеления зла нужны и целесообразны не внешние меры, а внутренние... Всего этого не следует забывать при оценке „социалистических утопий“ и социализма вообще»<sup>26</sup>.

Сопоставляя содержание социал-демократической и христианской морали, А. А. Бронзов приходит к однозначному выводу, что первая является совершенно чуждой христианскому сознанию и не выдерживает никакой критики. «Во-первых, социал-демократическая мораль не есть нечто неизменное, раз навсегда данное... главной основой научного социализма или марксизма служит... материалистическое понимание истории. Согласно этому последнему, все идеальное есть в действительности только отблеск и рефлекс в человеческой голове материального... А так как к этой идеологической надстройке принадлежат и нравственные идеи, то ясно, что, по материалистической исторической теории, в действительности не существует вечных, имеющих силу для всех людей и на все времена нравственных идей и принципов... Во-вторых, происхождение морали — этого изменчивого будто бы... и потому не безусловно ценного... явления — не выясняется социал-демократами сколько-нибудь состоятельно и убедительно. Дело в том, что по материалистическим воззрениям, нравственные понятия возникают из материальных производственных отношений. Но как возможно подобное возникновение, на этот вопрос социалисты не дают ясного и вразумительного ответа. Они обычно ограничиваются только пустыми и ничего в сущности не говорящими словами. По мнению

---

<sup>24</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные проф. А. А. Бронзовым в 1915/1916 учебном году в Императорской Петроградской Духовной Академии. Пг., 1916. С. 72–73.

<sup>25</sup> Бронзов А. А. Нравственное богословие: Лекции профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии А. А. Бронзова 1912–1913 уч. год. СПб., [1913]. С. 200–239, 341–362.

<sup>26</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные проф. А. А. Бронзовым в 1915/1916 учебном году... С. 110.

Энгельса и Бабеля, мораль есть только отражение в головах людей временных социальных условий... Между тем материальные производственные условия, о которых идет речь, конечно, не содержат в себе морали, общих понятий и принципов доброго и злого, добродетели и порока... Каким образом люди почерпают свои нравственные воззрения из временных производственных отношений, это совсем не ясно, так как в данных отношениях нет, если можно так выразиться и четверти лота морали? Очевидно, что ни о каком почерпании здесь не может быть и речи»<sup>27</sup>.

Также А. А. Бронзов в своих лекциях рассматривает этический индивидуализм, приобретший огромную популярность благодаря сочинениям Ф. Ницше, которые к тому времени уже были переведены на многие языки и еще при жизни сделали автора популярным не только в Западной Европе, но и в России.

С индивидуалистической точки зрения Ницше постулирует условность моральных норм, их подвижность и изменчивость. Моральные нормы, по его мнению, не имеют и не могут иметь никакого объективного, безусловного и общеобязательного значения. Выбор того или иного нравственного правила — дело личного усмотрения, т. е. каждый вправе создавать собственную мораль, свободно относиться к тем понятиям о добре и зле, которые в него вложены с детства. А. А. Бронзов отмечает, что, исходя из такого признания абсолютной условности и субъективности моральных норм, можно прийти к отрицанию какой бы то ни было морали. Если нет объективных общеобязательных норм, то их нет даже для одного индивидуума. В то же время Ницше допускает существование личной морали, обязательной для одного человека, как будто бы не замечая, что отрицанием всяких моральных норм он отрицает и личную мораль<sup>28</sup>.

Анализируя причины широкой популярности учения Ницше в современном ему обществе, А. А. Бронзов отмечает: «Чем больше проясняется учение Ницше, тем все более и более влияние его на общество растет. Где же причина этого? На первый взгляд может показаться, что причина этого в самом содержании и характере его учения. Но если познакомиться с самой сутью учения Ницше, то окажется, что причина его быстрого распространения в обществе заключается не в содержании его, а в духе времени. Основная задача Ницше — это освободить личность от сковывающих ее уз. Ницше — проповедник крайнего индивидуализма. Человек, по нему, должен стремиться к тому, чтобы освободиться от уз религиозных, нравственных, государственных, чтобы быть не просто человеком, а единственным человеком... Все, что относится к религии, Ницше отвергает. Будучи атеистом в религиозной области, он... „атеист“ и в нравственной, так как отвергает нравственный закон... В 1844 году скромный учитель германской школы Макс Штирнер (Карл Каспар) написал и издал сочинение „Одинокий и его собственность“, в котором содержатся буквально те же взгляды, которые потом высказал Ницше. Притом они изложены здесь в гораздо более стройной философской форме, а не афоризмами, как у Ницше... Но вскоре после появления... о нем говорили очень мало... В 80-е годы началось другое движение. Появился Ницше и стал популярен. Очевидно,

---

<sup>27</sup> Там же. С. 131–135.

<sup>28</sup> Бронзов А. А. Нравственное богословие... С. 183–199.

причина популярности тут не в именах и не в учении самом по себе, а в чем-то другом, именно в особенностях среды, духа времени. Иначе и Штирнер в свое время прогремел бы не меньше Ницше. Причина простая. В 40-х годах XIX века индивидуалистические теории были не по духу времени; тогда царили теории противоположные — социалистические... „Все ради личности“ — слова Ницше. Эти слова — бальзам для развинченного, индивидуалистически настроенного новейшего времени. Здесь — разгадка влияния Ницше... Учение Ницше нынешняя мода. Мода пройдет, угаснет и интерес к ницшеанству... Останется только то, что было незыблемо и раньше, т. е. христианство с его принципами»<sup>29</sup>.

Не обошел А. А. Бронзов своим вниманием и нравственное учение кумира русской интеллигенции рубежа веков — Л. Н. Толстого. Профессор указывал, что нравственное мировоззрение Толстого объединено им в некоторых его произведениях, а именно в «Истолковании четырех Евангелий» и «В чем моя вера?». Суть этого мировоззрения изложена Толстым в шести заповедях, которые содержатся и объясняются в первой из них — о непротивлении злу, будто бы излагающей сущность всего христианства и служащей общей посылкой, из которой выводятся остальные пять частных заповедей. Свою заповедь «не противься злу» Толстой основывает на стихах Евангелия (Мф 5:38–39). Однако А. А. Бронзов отмечает, что «Толстой говорит, что в непротивлении злу заключается вся сущность христианского учения. Но в этой заповеди нет всей его полноты: нет метафизики христианской, нет заповеди более полной, основной — любви. Заповедь о непротивлении злу есть только отрицательная сторона и не столь существенная, по сравнению с положительными требованиями христианства. А так как эта заповедь, которую Толстой считает сущностью христианства, не обнимает собой всего христианства, то значит Толстой проповедует не истинное христианство. Л. Толстой пытается обосновать свое учение о непротивлении злу на филологической почве и переводит  $\mu\eta\ \acute{\alpha}\nu\tau\iota\sigma\tau\eta\gamma\upsilon\alpha\ \tau\omega\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\omega$  — „не противься злу“... Однако нельзя переводить  $\tau\omega\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\omega$  „злом“, „злыми средствами“. Является вопрос: как же следует перевести этот стих? А для этого надо определить, в каком роде — мужском или среднем — стоит слово  $\tau\omega\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\omega$ . У классиков для обозначения зла никогда не употребляется слово  $\acute{\omega}\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\acute{\omicron}\nu$  в единственном числе, но во множественном —  $\tau\acute{\alpha}\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\acute{\alpha}$ , а еще это понятие выражается словами:  $\eta\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ ,  $\eta\ \kappa\alpha\kappa\acute{\iota}\alpha$ . Можно заключить, что и в разбираемом месте стоит не средний род, а мужской, и потому надо перевести: „не противься злему“ (т. е. человеку). Нельзя перевести  $\tau\omega\ \lambda\omicron\nu\eta\rho\omega$  — „не противься злу“, потому что такая заповедь стояла бы в противоречии со всем христианским учением»<sup>30</sup>.

Завершая анализ толстовского нравственного учения, А. А. Бронзов делает однозначное заключение: «Основной пункт учения Толстого о непротивлении злу и пять вытекающих отсюда заповедей, определяющих всю его мораль, — не представляют комментария к христианской морали. Между учением Нового Завета и учением Толстого нет и точек соприкосновения. Правда, отдельные слова берутся графом из Св. Писания для доказательства

<sup>29</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные в 1901/1902 г... С. 286–291.

<sup>30</sup> Там же. С. 263–266.

его мыслей. Но если взять эти слова в контексте, то окажется, что они не аргумент для Толстого»<sup>31</sup>.

А. А. Бронзов также в своих лекциях смело полемизировал и со взглядами некоторых своих современников, полагавших, что христианское нравственное учение представляет собой всего лишь завершение греко-римской морали, а также морали иудейских сект и даже буддизма. Поэтому в его лекционных курсах в разные годы можно встретить разделы «Христианская этика и буддизм», «Христианская этика и греко-римская», «Христианская этика, с одной стороны, и ессейская (также ферапевтов) и филоповская – с другой», «Христианская заповедь о любви и учения: 1) буддизма, 2) перипатетиков, 3) стоиков, 4) ессеев-ферапевтов, 5) Гиллеля» и т. п.

Апологетическая особенность курсов А. А. Бронзова проявилась и в его пристальном внимании к инославной этической мысли, – в его лекциях присутствовали разделы, посвященные католическим и протестантским моралистам.

Так, например, третья глава курса лекций за 1899/1900 учебный год содержит в себе следующие разделы: «О католических и протестантских моралистах», «Казуистика и новейшие католические моралисты», «Влияние протестантизма на науку „Нравственное богословие“», «Кантианцы», «Шлейермахер и его нравственные воззрения»<sup>32</sup>. Подобные разделы можно встретить и в других курсах нравственного богословия, прочитанных профессором<sup>33</sup>.

Характерной особенностью лекций А. А. Бронзова, касающихся инославной христианской морали, является беспристрастное и строго научное исследование материала. Подводя итоги исследования основополагающих принципов католической и протестантской морали, А. А. Бронзов отмечает: «Мы видим, что преобладающим впечатлением католического нравственного учения является юридизм, унаследованный от древних римлян. Усвоив себе их дух, католицизм сразу стал на ненормальную почву в области морали. Учение о сверхдолжных заслугах, об индульгенциях и т. п. своим возникновением обязано именно этим принципам. Благодаря им же появилась в дальнейшем время казуистика, которая рассматривает каждый поступок чисто внешним образом, не входя во внутреннее исследование его нравственной сущности. Когда же появился иезуитский антиномизм, католическая мораль пришла в окончательный и полный упадок... Впрочем, среди католических писателей-моралистов встречаются и более правильно понимающие мораль, приближающиеся к православным; но таких очень немного, и на них следует смотреть как на счастливые и условные исключения. Протестантская мораль впала в другую... противоположную крайность. Благодаря этому она допустила ошибку в вопросе о нравственной свободе в христианстве. Так

---

<sup>31</sup> Там же. С. 284.

<sup>32</sup> Бронзов А. А. Курс лекций по нравственному богословию, читанных в 1899/1900 уч. г. студентам LVIII курса. СПб., 1900. С. 647–684.

<sup>33</sup> Бронзов А. А. Из лекций по нравственному богословию, читанных в 1900/1901 уч. г. студентам LIX курса. СПб., 1901. С. 683–718; *Его же*. Лекции по нравственному богословию, сокращенно записанные студентами Академии LXI вып. в течение 1902/1903 уч. г. СПб., 1903. С. 335–427; *Его же*. Лекции по нравственному богословию, читанные в 1906/1907 учебном году. СПб., 1907. С. 291–376.

как, по учению протестантских моралистов-богословов, вследствие грехопадения, нравственная природа человека извратилась до того, что спасение собственными силами для него стало невозможно, то пришлось громадное значение придать оправдывающей вере; и отсюда чисто мистический взгляд протестантской морали на веру. Так как протестантство... предоставляет чтение Библии всякому верующему, то и мораль, основанную на ней, предоставляет понимать кому как угодно. Благодаря такому произволу, протестантство приобрело вполне сектантский характер: распалось на такое множество отдельных сект... Объясняется это отсутствием нормы, масштаба, которые могли бы сдерживать произвол в толковании Библии, каковой нормой в Православной Церкви является Священное Предание. Но нельзя отрицать и некоторых достоинств протестантской морали. Именно у протестантских богословов мы находим хорошее освещение нравственных вопросов вообще, с их внутренней стороны. Они обратили внимание на внутреннюю сторону морали и применили к этическому учению новейшие данные антропологии. Благодаря этому у протестантов получили хорошее освещение отдельные вопросы: о совести, долге и т. д. ... В последнее время конфессиональные различия протестантских моралистов в сравнении с православными все более и более исчезают и можно сказать: чем более они будут сглаживаться, тем лучше и успешнее пойдет развитие морали, тем ближе и ближе протестантские моралисты будут придвигаться к нашим. Таким образом, в заслугу католичеству можно поставить сохранение им громадного материала, собранного на протяжении девятнадцати веков. Заслуга же протестантства в том, что оно постаралось осветить весь этот материал лучом современной науки, оценить его со стороны антропологической точки зрения»<sup>34</sup>.

Таким образом, А. А. Бронзов, подходя к инославной этической мысли, избегал критиканства и всегда стремился выделить положительный вклад инославных богословов-моралистов в разработку вопросов христианской нравственности.

Подводя итоги, следует отметить, что А. А. Бронзов ясно осознавал, что безвозвратно прошло то время, когда нравственные истины христианства нуждались преимущественно только в одном их положительном раскрытии и систематическом изложении с углублением в их содержание. В его эпоху в Россию обильным потоком с Запада текли разрушительные учения о нравственности. Поэтому в его лекциях особенно проявилась апологетическая направленность в изложении христианской этики. Современные А. А. Бронзову течения мысли предъявляли нравственному богословию особые требования. Если ранее даже отрицательно настроенные к христианской догматике мыслители все же преклонялись перед христианской этикой, то во время жизни и служения профессора христианская этика уже провозглашалась отжившей и долженствующей уступить место иным мировоззрениям, зачастую откровенно антихристианским. А. А. Бронзов, как было показано, в своих лекциях

---

<sup>34</sup> Бронзов А. А. Лекции по нравственному богословию, читанные в 1901/1902 г... С. 246–249.

не оставил без внимания этой особенности направления умов и подверг критике необоснованные претензии, научно отстаивая самобытность, абсолютное достоинство и непреходящее значение христианской этики.

## Источники и литература

### Источники

1. *Бронзов А. А.* Из лекций по нравственному богословию, читанных в 1900/1901 уч. г. студентам LIX курса. СПб., 1901. 727 с.
2. *Бронзов А. А.* Курс лекций по нравственному богословию, читанных в 1899/1900 уч. г. студентам LVIII курса. СПб., 1900. 694 с.
3. *Бронзов А. А.* Лекции по нравственному богословию, сокращенно записанные студентами Академии LXI вып. в течение 1902/1903 уч. г. СПб., 1903. 433 с.
4. *Бронзов А. А.* Лекции по нравственному богословию, читанные в 1901/1902 г. студентам LX курса Санкт-Петербургской Духовной Академии (записано слушателями). СПб., 1902. 291 с.
5. *Бронзов А. А.* Лекции по нравственному богословию, читанные в 1906/1907 учебном году. СПб., 1907. 387 с.
6. *Бронзов А. А.* Лекции по нравственному богословию, читанные проф. А. А. Бронзовым в 1915/1916 учебном году в Императорской Петроградской Духовной Академии. Пг., 1916. 202 с.
7. *Бронзов А. А.* Лекции по нравственному богословию, читанные студентам III курса Санкт-Петербургской Духовной Академии в 1895/96 уч. году доцентом А. А. Бронзовым. СПб., 1896.
8. *Бронзов А. А.* Нравственное богословие: Лекции профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии А. А. Бронзова 1912–1913 уч. год. СПб., [1913]. 754 с.
9. *Бронзов А. А.* Предисловие переводчика // Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 7–50.
10. *Бронзов А. А.* Преподобный Макарий Египетский. Т. 1: Жизнь и творения преподобного Макария Египетского. СПб., 1899. 545 с.
11. *Бронзов А. А.* Что сделал для нравственного богословия протопресвитер Иоанн Леонтьевич Янышев? // Церковный вестник. 1900. № 41. Стб. 1274–1279.

### Литература

12. *Бовкало А. А., Богданова Т. А.* Бронзов Александр Александрович // Православная энциклопедия. Т. 6. М., 2003. С. 262–263.
13. *Бронзов, Александр Александрович* // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86-ти томах. Доп. т. 1. СПб., 1905. С. 320.
14. *Ванчугов В. В.* Бронзов Александр Александрович // Новая философская энциклопедия: в 4-х томах. 2-е изд., испр. и доп. Т. 1. М.: Мысль, 2010. С. 192.
15. *Мешков А., прот.* Богословское наследие профессора Санкт-Петербургской Духовной Академии Бронзова А. А. и его вклад в развитие науки нравственного богословия: дисс. ... канд. богословия. СПб., 2000. 191 с.
16. *Христианство: энциклопедический словарь: в 3-х томах.* Т. 1. М.: Большая российская энциклопедия, 1993. 861 с.

*Священник Алексей Ильин*

## Генезис идеи корпоративной личности Христа и ее рецепция в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа)

УДК 271.2(560)-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_71

EDN KKS AEL



*Аннотация:* В статье автор анализирует происхождение понятия корпоративной личности. Концепция корпоративной личности возникает в среде протестантских богословов в первой половине XX в. как способ осмысления проблемы вины и божественного оправдания в контексте юридической теории искупления. Впоследствии концепция корпоративной личности входит в научный оборот с более широкой дефиницией. В православном богословии идеи корпоративной личности активно использовал митрополит Иоанн (Зизиулас) для своей реляционной теологии. В отечественной научной литературе феномен корпоративной личности в богословии практически не исследован, в связи с чем целью настоящей работы является попытка проследить появление идеи о корпоративной личности Христа в протестантской теологии и ее разработку в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа). Автор определяет положения этой идеи в системе богословия общения митрополита Иоанна и приходит к выводу, что в изложенном им варианте концепция корпоративной личности входит в противоречие с традиционной церковной онтологией и в практическом выражении становится богословским обоснованием идеи первенства Константинопольского патриархата в Православной Церкви.

*Ключевые слова:* Иисус Христос, христология, антропология, экклезиология, митрополит Иоанн (Зизиулас), богословие общения, корпоративная личность, Константинопольский патриархат, первенство.

*Об авторе:* **Священник Алексей Сергеевич Ильин**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия, юрист Патриаршего управления Московской митрополии, секретарь Канонической комиссии Балашихинской епархии.

E-mail: lawyers-aleksey@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7294-4197>

*Для цитирования:* Ильин А. С., *свящ.* Генезис идеи корпоративной личности Христа и ее рецепция в богословии митрополита Иоанна (Зизиуласа) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 71–82.

Статья поступила в редакцию 28.05.2024; одобрена после рецензирования 14.06.2024; принята к публикации 18.06.2024.

---

*Priest Alexey Ilyin*

## **The Genesis of the Idea of Christ's Corporate Personality and its Reception in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas)**



UDC 271.2(560)-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_71

EDN KKSSEL

*Abstract:* In the presented article, the author analyzes the origin of the notion of corporate personality. The concept of corporate personality arose among Protestant theologians in the first half of the 20<sup>th</sup> century as a way of understanding the problem of guilt and divine justification in the context of legal theory of redemption. Subsequently, the concept of corporate identity enters scientific circulation with a broader definition. In Orthodox theology, Metropolitan John (Zizioulas) actively used the ideas of corporate personality for his relational theology. In the Russian scientific literature, the phenomenon of corporate personality in theology has not been practically studied, and therefore the purpose of this work is to try to trace the emergence of the idea of Christ's corporate personality in Protestant theology and its development in the theology of Metropolitan John (Zizioulas). The author defines the provisions of this idea in Metropolitan John's system of communion theology, and comes to the conclusion that in the version outlined by him, the concept of corporate personality contradicts traditional church ontology, and in practical terms becomes the theological justification of the idea of the primacy of the Patriarchate of Constantinople in the Orthodox Church.

*Keywords:* Jesus Christ, Christology, anthropology, ecclesiology, Metropolitan John (Zizioulas), theology of communication, corporate personality, Patriarchate of Constantinople, primacy.

### **About the author: Priest Alexey Sergeevich Ilyin**

Postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies; lawyer at the Patriarchal Administration of the Moscow Metropolitanate, secretary at the Canonical Commission of the Balashikha Diocese.

E-mail: lawyers-aleksey@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-7294-4197>

*For citation:* Ilyin A., priest. The Genesis of the Idea of Christ's Corporate Personality and its Reception in the Theology of Metropolitan John (Zizioulas). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 71–82.

The article was submitted 28.05.2024; approved after reviewing 14.06.2024; accepted for publication 18.06.2024.



Одним из наиболее влиятельных православных богословов в области экклезиологии в наши дни является митрополит Иоанн (Зизиюлас; 1931–2023). Концепция реляционной теологии или «богословия общения», которую он формулировал на протяжении всего своего научного пути, поставила перед православным богословием ряд существенных вопросов как в области экклезиологии, так и в области онтологии. Вопросы о бытии, природе и ипостаси, которые, как ранее казалось, были в достаточной степени очерчены в трудах святых отцов и постановлениях Вселенских Соборов, вновь оказались в центре внимания и были подвергнуты переосмыслению с разной степенью успешности. Попыткой такого переосмысления является созданная митр. Иоанном концепция т.н. богословия общения, реакцию на которую православной теологической среде еще предстоит сформулировать, хотя такие попытки обнаруживаются уже сегодня.

Одним из фундаментальных аспектов богословия общения является учение о корпоративной личности Христа, которое предусматривает возможность рассматривать Христа как полиипостасное соединение человеческих личностей, воипостазированных Св. Духом во Христе.

Ипостасное соединение, предлагаемое митр. Иоанном, невозможно обнаружить ни в святоотеческом учении об ипостасности, ни в положениях традиционной православной онтологии. В то же время, его концепция стремительно набирает популярность, особенно в иностранной научной среде. В этой связи представляется, что вопрос о генетическом происхождении идеи корпоративной личности в теологии является важнейшим для современной онтологии и экклезиологии.

Еще более важным является то, насколько соответствует новация митр. Иоанна православной традиции и догматике.

В отечественной научной литературе феномен корпоративной личности в богословии практически не исследован, в связи с чем целью настоящей работы является попытка проследить появление идеи о корпоративной личности Христа в протестантской теологии и ее разработка в богословии митр. Иоанна (Зизиюласа).

Создателем концепции корпоративной личности считается британский богослов доктор Г. У. Робинсон, который около 1935 г. ввел в научный оборот данный термин в своем исследовании «Корпоративная личность в Древнем Израиле». Идеи Робинсона были первоначально позитивно встречены в протестантской теологической науке, но впоследствии интерес к этой концепции угас. Касясь Послания к Римлянам 5:12, он утверждает «отчетливую мысль об Адаме как “корпоративной личности” всей человеческой расы и о Христе как “корпоративной личности” Его Тела, церкви»<sup>1</sup>.

Библейским фундаментом представлений о корпоративной личности можно считать фрагмент из Послания к Римлянам (Рим 5:12–21) и смежных с этим текстом мест из Св. Писания. Этот фрагмент, понятый в русле юридической теории искупления, рассматривается протестантскими богословами

<sup>1</sup> *Robinson H. W. The Christian Doctrine of Man. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913. P. 135–136. URL: [https://theologicalstudies.org.uk/pdf/e-books/robinson\\_h-w/christian-doctrine-of-man\\_robinson-h-w.pdf](https://theologicalstudies.org.uk/pdf/e-books/robinson_h-w/christian-doctrine-of-man_robinson-h-w.pdf) (дата обращения: 02.09.2024).*

как ответ на вопрос об ответственности человека перед Богом за грех в пространстве антитезы ветхозаветного Адама и «нового Адама» Христа: «Ибо если преступлением одного смерть царствовала посредством одного, то тем более получающие обилие благодати и дар праведности будут царствовать в жизни посредством одного — Иисуса Христа» (Рим 5:17).

Раннее протестантское богословие в лице своих основоположников М. Лютера и Ф. Меланхтона изначально усилило юридическую теорию искупления Ансельма. Как указывает Е. А. Пилипенко, «Его (Христовы. — *свящ. А. И.*) крестные страдания есть не только акт заместительного удовлетворения Божией справедливости и восстановления попоранного божественного порядка и чести, но и “заслуженное” наказание (роена) “грешника”. Ибо, по Лютеру, суть заместительной Жертвы Христа состоит именно в том, что Он, будучи Праведником, отказывается от Своей праведности в пользу грешного человечества: Христос усваивает Себе грехи всех и каждого (*habet et portat omnia omnium peccata*), неся за них всю полноту правовой и нравственной ответственности»<sup>2</sup>.

Концепция корпоративной личности, в свою очередь, зародилась в контексте осмысления вопроса о коллективной вине перед Богом. Примером этого может служить коллективное наказание за грех Онана его семьи (Быт 38:9). В данном случае Онан рассматривается как корпоративная личность, которая включает в себя всю свою семью, и вина, принадлежащая Онану, простирается на все личности, которые включены в корпоративную<sup>3</sup>.

Эта идея получила развитие в трудах А. Р. Джонсона. В книге «Один и многие в израильской концепции Бога» (1942) Джонсон развивает идею о действии родственной группы как единой корпоративной личности, и о социальном единстве, основанном на такой корпоративной личности.

Чарльз Додд, еще один последователь Робинсона, добавляет: «Адам — это имя, которое означает “корпоративную личность” всего человечества, и новая “корпоративная личность” создана во Христе»<sup>4</sup>. При этом он понимает корпоративность скорее как круговую поруку, чем как реальную или юридическую инкорпорацию<sup>5</sup>.

Примечательно, что это не было основной идеей богословия Чарльза Додда. В историю протестантской теологии он войдет как теолог, развивавший концепцию «реальной эсхатологии»<sup>6</sup>, которая означает не будущность наступления Царства Небесного, но его действие и силу как уже наступившего<sup>7</sup>. Еще одним немаловажным фактом для нас является то, что богословие Ч. Додда, равно как и митр. Иоанна, сформировано под сильным влиянием Мартина Хайдеггера.

---

<sup>2</sup> Пилипенко Е. А. Искупление // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 281–312.

<sup>3</sup> Robinson H. W. The Christian Doctrine of Man. P. 29–30.

<sup>4</sup> Dodd C. H. The Epistle of Paul to the Romans. London: Hodder & Stoughton, 1932. P. 80.

<sup>5</sup> Ibid. P. 79–80.

<sup>6</sup> Bruce F. F. Charles Harold Dodd (1884–1973) // The Witness. 1973 (November). Vol. 103. No. 1235. P. 424–425. URL: [https://theologicalstudies.org.uk/article\\_dodd\\_bruce.html](https://theologicalstudies.org.uk/article_dodd_bruce.html) (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>7</sup> Это примечательно для нас, поскольку аналогичные идеи будет развивать и митр. Иоанн (Зизиулас) в своих работах.

Бразильский теолог-баптист Рассел Шедд также рассматривает фрагмент Рим 5:12–21 в русле корпоративной личности Адама и Христа: «Свое положение как первоначального главы человеческой расы Адам воплотил в значении корпоративной личности, что сделало его бунт против Бога бунтом всей его группы»<sup>8</sup>. В подобном направлении развивает концепцию корпоративной личности Б. Шнайдер<sup>9</sup>.

Таким образом, первоначально концепция корпоративной личности рассматривалась ее сторонниками исключительно в русле юридической теории искупления и понималась скорее как распространение вины одного, который представляет собой множество (чаще родовое или племенное). В дальнейшем эта идея перевоплотилась в форме представлений о солидарной ответственности.

Однако более поздние теологи, рассматривая концепцию корпоративной личности, придали этой идее новый импульс, распространив библейское выражение ап. Павла «во Христе» на все места новозаветного корпуса, которые можно интерпретировать как отсылку к корпоративной личности: 1 Кор 15:20–28; 15:42–29; Рим 5:12–21; Фил 2:5–11; Кол 1:15–20; 3:9–10; Рим 1:18–32; Гал 3:27–29; Еф 4:22–24<sup>10</sup>.

Сторонники инкорпорации утверждают, что греческий предлог «ἐν» указывает на корпоративность личностей Адама и Христа как двух исторических полюсов, которые определяют бытие человечества. В частности, Сон<sup>11</sup> делает отсылку к исследованиям о корпоративной личности в Ветхом Завете и этим обосновывает представления о Христе как корпоративной личности.

При этом сам исследователь отмечает, что данное объяснение является наиболее обоснованной научной гипотезой, хотя и не может рассматривать ее как единственную и безусловно правильную.

Он одновременно отмечает, что греческий синтаксис не позволяет сделать однозначного вывода в пользу такого понимания упомянутого выражения ап. Павла. Профессор R. Fung в своем труде *The Epistle to the Galatians*<sup>12</sup> отмечает, что выражение ап. Павла «ἐν σοί» и подобные ему следует рассматривать не как указание на корпоративный аспект, но в инструментальном ключе, в значении «через тебя», что подтверждается как греческим синтаксисом, так и ветхозаветной еврейской традицией.

Другой современный исследователь M. Reardon<sup>13</sup> хотя и солидарен с Сон в идее о корпоративной личности Христа, однако указывает на то, что данное направление не единственное в понимании экклезиологии ап. Павла.

---

<sup>8</sup> *Shedd R. P.* Man in Community. London: Epworth, 1958.

<sup>9</sup> *Schneider B.* The Corporate Meaning and Background of 1Cor 15, 45b – O eschatos Adam eis pneuma zoiopoion // *The Catholic Biblical Quarterly*. 1967 (July). Vol. 29. No. 3. P. 450–467.

<sup>10</sup> *Son S.-W.* Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul's Usage and Background. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001.

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Fung R. Y. K.* The Epistle to the Galatians. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1988.

<sup>13</sup> *Reardon M. M.* "So also is the Christ": Ecclesial Deification in Pauline Soteriology. 2023. URL: [https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/128820/1/Reardon\\_Michael\\_MC\\_202305\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/128820/1/Reardon_Michael_MC_202305_PhD_thesis.pdf) (дата обращения: 02.09.2024).

В контексте сотериологии он отмечает о двух равноправных направлениях идентификации верующих как «Христа» или «Тела Христова»: 1) как метафору, аналогию или использование риторики для изображения единства различных верующих, и, особенно, в риторическом смысле как понятие, проникнутое политической историей, которое способствует согласию среди населения (данного направления придерживается несколько исследователей); 2) как описание реальной, онтологической идентичности (Сон и сам автор).

В православном богословии изобретенная Робинсоном концепция корпоративной личности станет фундаментальным аспектом богословской системы митр. Иоанна (Зизиуласа), который будет использовать ее в совершенно новом, аутентичном ключе.

В основе богословской системы митр. Иоанна лежит радикальная онтология личности-в-общении. В рамках этих представлений автор, развивая инкорпоративность личности, прямо утверждает: «Ничто не существует как индивидуальность сама по себе. Таким образом, общение оказывается онтологической категорией»<sup>14</sup>.

Понятия личности и общения для митр. Иоанна неразрывно связаны. Личность для него исключительно реляционна и может мыслиться только при условии, что есть иной, в отношении с которым личность состоит<sup>15</sup>. Предельным выражением личности-в-общении становится, с одной стороны, бытие Троицы, существование которой конституируется общением трех Божественных лиц, с другой стороны, общение Отца Небесного со Своим творением — человеком (инаковой человеческой личностью).

Такое общение между Отцом и множественностью человеческих личностей реализуется посредством инкорпорации. Человечество вступает в общение с Отцом «в Сыне»<sup>16</sup>, что синонимично отражает корпоративную тематику, описанную нами выше у протестантских богословов.

Однако, митр. Иоанн идет значительно дальше, чем просто представления о юридической коллегиальности. Для него корпоративная личность — это онтологическое понятие. Как на уровне триадологии<sup>17</sup>, так и на уровне экклезиологии личность-в-общении получает онтологическое выражение в анти-тезе «Один — многие», где есть корпоративная личность (Один или Первый: в триадологии — Отец, в экклезиологии — Христос) и есть персонифицированное множество (в триадологии — Сын и Дух, в экклезиологии — Церковь или все человечество). Общение между Богом и Его творением происходит посредством баланса двух полюсов, на одном из которых — Христос, а на другом — многие (Церковь, община, человечество), где многие получают свое бытие в Одним, а Один инкорпорирует в себя Многих.

---

<sup>14</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. С. 12.

<sup>15</sup> Подробнее см. об этом: Ильин А. С., свящ. Ипостась и личность в традиционной церковной онтологии и в персонализме Зизиуласа // Церковь и время. 2024. № 4 (2023). С. 7–31.

<sup>16</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость: Новые очерки о личности и церкви. М.: Изд-во ББИ, 2012. С. 93–94.

<sup>17</sup> Подробнее см. об этом: Ильин А. С., свящ. Ипостась и личность... С. 7–31.

Ни Один не может существовать без многих, ни многие не имеют онтологического измерения вне Одного, как на уровне триадологии, так и на уровне экклезиологии.

Общение становится такой формой отношений между Одним и многими, при которой Один воипостазирует многих как личности. Христос же, находясь в общении с Отцом, таким образом транслирует это общение многим в Себе. Именно это митр. Иоанн называет корпоративной личностью Христа.

При этом митр. Иоанн настаивает именно на таком понимании онтологического аспекта общения во Христе. Он прямо пишет, что «...Христос в результате Воплощения становится “имеющим бесчисленное число ипостасей”»<sup>18</sup>. Такая инкорпорация не может быть понята, по митр. Иоанну, каким-либо иным способом, чем воипостазирование ипостасей.

В своей полемике с Лосским на тему воипостазирования ипостасей, которую последний отрицает вслед за святоотеческой мыслью, митр. Иоанн настаивает, что «многие» объединены не в природе «одного», а в его личности — «как в экклезиологии, так и в христологии единство ипостасно», и далее указывает на полиипостасную личность Христа: «“полиипостасность” Церкви соответствует “полиипостасному” Христу»<sup>19</sup>. Митр. Иоанн не обосновывает своего утверждения святоотеческой мыслью, он лишь пользуется «интуицией, заимствованной у Максима»<sup>20</sup>, и через это утверждает свою концепцию воипостазирования ипостасей — личности ипостасированы в другой ипостаси как целостности в общении. Митр. Иоанн прямо отвергает единство по природе, поскольку такое единство, по его мнению, привело бы к тоталитарной онтологии, которую «так боится постмодернизм»<sup>21</sup>, и утверждает, что единство может быть конституировано исключительно через инаковость личностей-в-общении, которая в христологии и экклезиологии достигается посредством корпоративной личности Христа.

Важным здесь является и то, что в основе идеи корпоративной личности лежит в первую очередь эсхатологизм. Христос действием Св. Духа становится «последним Адамом», эсхатологической личностью<sup>22</sup>. Поскольку модус бытия Христа фактически определяется Духом, то именно Дух дарует Ему не только *личное бытие*<sup>23</sup>, но и являет Его как Тело, церковную общину личностей<sup>24</sup>, о чем недвусмысленно указывает митр. Иоанн: «...Христос существует только пневматологически как в Своей персональной идентичности, так и в Своей способности быть Телом Церкви и Возглавителем всей твари»<sup>25</sup>. Под инкорпорацией митр. Иоанн понимает корпоративную эсхатологическую личность Христа, которая получает свое бытие от Св. Духа как личностно/исторически, так и как Тело/община — эсхатологически. Корпоративная личность Христа

<sup>18</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Общение и инаковость... С. 47.

<sup>19</sup> Там же. С. 94.

<sup>20</sup> Там же. С. 95.

<sup>21</sup> Там же.

<sup>22</sup> Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение... С. 130.

<sup>23</sup> Там же. С. 109.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же. С. 110.

выступает фундаментом реализации принципа «Один-многие» в экклезиологическом измерении.

При этом, в такой экклезиологии Христос мыслится исключительно пассивно. Он не являет Своего действия как историческая личность, как Богочеловек, Он есть *только* Тело Церкви. Парадоксально, но утверждая радикальную онтологию личности, митр. Иоанн фактически лишает личностного бытия Самого Христа, поскольку даже как Тело бытие Христа находится в полном ведении Духа: «Внимательное прочтение 1 Кор 12 убеждает, что для ап. Павла Тело Христово буквально составлено из дарований (харисмата) Святого Духа (харизма = членство в теле)»<sup>26</sup>.

В итоге мы приходим к выводу, что корпоративная личность Христа фактически утрачивает свою уникальную идентичность<sup>27</sup>, она всецело зависит и определяется Духом ради одной цели — достижения инкорпорирования человеческих личностей в Церкви посредством общения без привлечения субстанционального принципа и традиционной онтологии.

Явлением окончательной инкорпорации и реальности эсхатологического общения, по митр. Иоанну, выступает Евхаристия, в которой вся Церковь инкорпорируется в личность Христа ипостасно.

При этом, реализуя концепцию «Один-Многие» посредством инкорпорации, митр. Иоанн переводит ее из области эсхатологического бытия в область устройства Церкви.

Существование христианской общины обусловлено концептом общения. В рамках этого концепта высшим выражением общения в Церкви является Евхаристия, которая совершается «Одним-епископом» при сослужении «многих — общины». Епископ возглавляет общину и в то же время инкорпорирует ее в себе во время Евхаристии, как Христос инкорпорирует в Себе всю Церковь.

Такое видение евхаристической общины митр. Иоанн иллюстрирует следующим примером: «...в центре собрания “всей Церкви” и одновременно “за одним алтарем” было место “одного епископа”, восседавшего “на месте Бога”. Иначе он еще назывался живым “образом Христа”. Вокруг епископа сидели пресвитеры, а по обе стороны от него стояли дьяконы, помогавшие ему в службе. Напротив епископа располагался “народ Божий” — носители особого церковного сана, который обретался через благодать посвящение (крещения и миропомазания) ... Основное служение “одного епископа” состояло в том, чтобы он выражал собой “множество” (полиплетия) верных данного города. Он приносит благодарение Богу от имени Церкви, вознося к престолу Божьему все Тело Христово. В епископе собранные воедино “многие” становились “одним” — возвращаемые Богу, искупленные от диавола Тем, Кто

---

<sup>26</sup> Там же. С. 109.

<sup>27</sup> «Будучи смертью и воскресением во Христе, крещение обозначает решающий переход нашей жизни от “истины” индивидуализированного существования к истине личностного бытия. Тема воскресения в крещении означает не что иное, как **инкорпорирование в общину**». «...Во Христе преодолена индивидуальность: Он не “один”, а сразу “множество”. Эта “корпоративная личность” Христа вне пневматологии для нас немислима» (Там же. С. 130).

возложил их на Свои рамена... [это] составляло кульминационный момент единства Церкви»<sup>28</sup>.

Этот детально описанный образ евхаристической общины наглядно демонстрирует конечное выражение инкорпорации и становится, согласно митр. Иоанну, экзистенциальным выражением бытия Церкви. Вся конструкция богословия общения необходима митр. Иоанну, чтобы привести нас к этому экзистенциально значимому выводу. Установив, что есть евхаристическая община и выразив кульминационный момент бытия Церкви, митр. Иоанн получает возможность перейти к вопросу о единстве и кафоличности всей полноты Церкви, т. е. о единстве евхаристических общин между собой.

По мысли митр. Иоанна, между евхаристической общиной и всей полнотой Церкви, т. е. «кафолической», стоит знак равенства<sup>29</sup>. Евхаристическая община являет собой «всего Христа» и является не отдельным местным образованием, но полнотой эсхатологического единства во Христе<sup>30</sup>. Поэтому устройство евхаристической общины есть устройство «кафолической» Церкви, а значит, принцип «Один-многие» должен быть распространен и на представления о соборном начале Церкви. Природа соборности, по митр. Иоанну, имеет свое объяснение лишь в пневматолитических принципах<sup>31</sup> общения и эсхатона в Церкви, а онтологический базис соборности необходимо искать в концепции общения, объясненной инкорпорацией<sup>32</sup>.

Митр. Иоанн указывает, что необходимо разделять эсхатологическое измерение бытия Церкви и исторические надстройки, которые можно оправдать только в том случае, если они согласуются с богословием общения. Это в свою очередь означает, что митрополии, архиепископии, автокефальные церкви имеют право на существование только в том случае, если их существование согласуется с реляционной экклезиологией<sup>33</sup>. Митр. Иоанн прямо указывает, что «оба ... начала, единство и множественность, должны совпадать в институции, которая характеризуется двойной функцией: протос (первый) и множество (главы местных церквей)»<sup>34</sup>.

Личность не может существовать вне общения, равно как и община. Если в основе церковной онтологии лежит принцип общения, то свое бытие евхаристическая община конституирует посредством общения с другими общинами. Это общение выражается во взаимосвязи епископов, как корпоративных личностей общины, с другими епископами<sup>35</sup>. Кафолическое общение епископов выражается в Соборах, на которых они присутствуют не как личности, но как корпоративные личности общин, поэтому Собор есть выражение воли всей Церкви<sup>36</sup>. Но Собор, будучи собранием Церкви, также должен

---

<sup>28</sup> Там же. С. 153–154.

<sup>29</sup> Там же. С. 149.

<sup>30</sup> Там же. С. 155.

<sup>31</sup> Там же. С. 133.

<sup>32</sup> Там же.

<sup>33</sup> Там же. С. 135, 137.

<sup>34</sup> Там же. С. 135–136.

<sup>35</sup> Там же. С. 156.

<sup>36</sup> Там же. С. 158.

быть устроен на принципах инкорпорации, поэтому его устройство также определяется принципом «Один-многие».

Далее каждый последующий уровень выражения кафоличности — митрополия, Поместная Церковь и Вселенская Церковь — может быть понят только в контексте принципа общения «Один-многие».

Так митр. Иоанн логически подходит к фундаментальному выводу о том, что на уровне Вселенской Церкви концепция «Один-многие» также подлежит применению, что, в свою очередь, обозначает необходимость присутствия «Одного» или «Первого» (протос), который является выразителем воли всей полноты Вселенской Церкви, как епископ в евхаристической общине. Первый не существует без множества, и множество не может существовать без Первого.

Таким образом, логическим итогом идеи инкорпорации становится провозглашения принципа Первенствующего во всей Православной Церкви, причем такого, который первенствует не просто по чести, но первенствует как выразитель воли Церкви, онтологически.

И хотя сам митр. Иоанн явно не высказывает этого, но его ученики — митр. Элпидифор (Ламбринадис), Аристотель Папаниколау и Джон Мануссакис, уже прямо заявляют, что таким Протосом является Константинопольский патриарх в своем лице.

В результате мы приходим к следующим выводам.

I. Концепция корпоративной личности Христа, развиваемая митр. Иоанном (Зизиуласом), является интересной научной гипотезой из области библейских исследований, но не может рассматриваться ни как научно обоснованная экзегетическая концепция (поскольку не рассматривается наукой как верифицируемая), ни как укорененная в русле Предания Церкви (поскольку нет ни одного церковного источника, который указывал бы на корпоративную личность Христа). Данная концепция выросла из представлений протестантских теологов о корпоративной личности как форме коллективного искупления. В святоотеческой мысли мы не находим отражения этих идей, а скорее наоборот, можем проследить указание на отрицание такой идеи.

В Предании Церкви идеи инкорпорации и некоего сращения ипостасей мы не наблюдаем. В частности, как указывает прот. Г. Флоровский, ссылаясь на прп. Иоанна Дамаскина<sup>37</sup>, «в Воплощении Бог Слово воспринимает не отвлеченное человечество, как усматривается оно чистым умозрением, — это было бы не воплощение, а призрак и обман; и не все человеческое естество, как оно осуществляется во всем роде человеческом, — ибо Он не воспринял всех ипостасей рода. Но воспринимает человечество так,

---

<sup>37</sup> «Итак, Бог Слово, воплотившись, как не воспринял естества, усматриваемого одним только мышлением, ибо это было бы не воплощением, но обманом и личной воплощения; так не воспринял и естества, созерцаемого в роде, ибо Он не воспринял всех ипостасей, но Он воспринял то, которое — в неделимом, тождественное с тем, которое — в роде, ибо Он воспринял начатки нашего смешения [или плоти]; <...> Ибо это в собственном и единственном в своем роде смысле не обозначает ни неделимого, то есть ипостаси, ни союза ипостасей, но общее естество, созерцаемое и рассматриваемое в одной из своих ипостасей» (Иоанн Дамаскин, прп. Источник знания. М.: Индрик, 2002. С. 251).



как оно в неделимом, — однако, так, что само по себе оно не было и не есть особая или предсуществующая ипостась, но получает самое бытие в Его ипостаси. Человечество во Христе ипостазируется в собственной ипостаси Слова, оно «воипостасно» Слову, и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерически ипостасям человеческого рода, хотя в нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем, «воипостасно» Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так чтобы смысл восприятия ограничивался пределами единой человеческой ипостаси, пределом численной особенности, но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазируемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе, и, однако, нельзя сказать, что Христос многоипостасен»<sup>38</sup>. Данное понимание личности Христа прп. Иоанном Дамаскиным является продолжением богословской мысли прпп. Максима Исповедника и Леонтия Византийского, т. е. фактически можно считать его святоотеческим взглядом. В отличие от протестантских теологов, митр. Иоанн (Зизиулас) усваивает идею корпоративной личности онтологический статус, которые необходим для реализации концепции богословия общения.

II. Корпоративная личность Христа, по митр. Иоанну (Зизиуласу), есть эсхатологическая личность, которая получает свое бытие от Св. Духа как личностно/исторически, так и как Тело/община — эсхатологически. Она выступает продуктом реализации принципа «Один-многие» в экклезиологическом измерении. Митр. Иоанн адаптирует эту концепцию под свою теологию общения и усваивает эсхатологическом Христу состояние корпоративной личности, в которой вся Церковь содержится как Собор инаковых личностей в общении со Христом и между собой посредством Евхаристии.

Евхаристия мыслится для митр. Иоанна не сама по себе, но как акт евхаристической общины, которая представляет собой реализацию принципа «Один-многие» в церковной эмпирике: один — корпоративная личность епископа, многие — сама община, собранная вокруг епископа. Евхаристическая община являет собой «всего Христа» и является не отдельным местным образованием, но полнотой эсхатологического единства во Христе. Поэтому устройство евхаристической общины есть устройство «кафолической» Церкви, а значит, принцип «Один-многие» должен быть распространен и на представления о соборном начале Церкви. Природа соборности, по митр. Иоанну, имеет свое объяснение лишь в пневматолитических принципах общения и эсхатона в Церкви, а онтологический базис соборности необходимо искать в концепции общения, объясненной инкорпорацией.

III. В результате митр. Иоанн (Зизиулас) подходит к фундаментальному выводу о том, что на уровне Вселенской Церкви концепция корпоративной личности также подлежит применению, что, в свою очередь, обозначает

---

<sup>38</sup> Флоровский Г., *прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 307–308.

необходимость присутствия «Одного» или «Первого» (протос), который является выразителем воли всей полноты Вселенской Церкви, как епископ в евхаристической общине. Первый не существует без множества, и множество не может существовать без Первого

Таким образом, логическим итогом идеи инкорпорации становится провозглашения принципа Первенствующего во всей Православной Церкви, причем такого, который первенствует не просто по чести, но первенствует как выразитель воли Церкви, онтологически.

## Источники и литература

1. *Ильин А. С., свящ.* Ипостась и личность в традиционной церковной онтологии и в персонализме Зизиуласа // Церковь и время. 2024. № 4 (2023). С. 7–31.
2. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 275 с.
3. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Общение и инаковость: Новые очерки о личности и церкви. М.: Изд-во ББИ, 2012. 407 с.
4. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М.: Индрик, 2002. 414 с.
5. *Пилипенко Е. А.* Искушение // Православная энциклопедия. Т. 27. М., 2011. С. 281–312.
6. *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 335 с.
7. *Bruce F. F. Charles Harold Dodd (1884–1973)* // The Witness. 1973 (November). Vol. 103. No. 1235. P. 424–425. URL: [https://theologicalstudies.org.uk/article\\_dodd\\_bruce.html](https://theologicalstudies.org.uk/article_dodd_bruce.html) (дата обращения: 02.09.2024).
8. *Dodd C. H.* The Epistle of Paul to the Romans. London: Hodder & Stoughton, 1932.
9. *Fung R. Y. K.* The Epistle to the Galatians. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1988.
10. *Reardon M. M.* “So also is the Christ”: Ecclesial Deification in Pauline Soteriology. 2023. URL: [https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/128820/1/Reardon\\_Michael\\_MC\\_202305\\_PhD\\_thesis.pdf](https://tspace.library.utoronto.ca/bitstream/1807/128820/1/Reardon_Michael_MC_202305_PhD_thesis.pdf) (дата обращения: 02.09.2024).
11. *Robinson H. W.* The Christian Doctrine of Man. Edinburgh: T. & T. Clark, 1913. URL: [https://theologicalstudies.org.uk/pdf/e-books/robinson\\_h-w/christian-doctrine-of-man\\_robinson-h-w.pdf](https://theologicalstudies.org.uk/pdf/e-books/robinson_h-w/christian-doctrine-of-man_robinson-h-w.pdf) (дата обращения: 02.09.2024).
12. *Schneider B.* The Corporate Meaning and Background of 1Cor 15, 45b — O eschatos Adam eis pneuma zoiopoioun // The Catholic Biblical Quarterly. 1967 (July). Vol. 29. No. 3. P. 450–467.
13. *Shedd R. P.* Man in Community. London: Epworth, 1958.
14. *Son S.-W.* Corporate Elements in Pauline Anthropology: A Study of Selected Terms, Idioms, and Concepts in the Light of Paul’s Usage and Background. Rome: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2001.

*А. Л. Науменко*

## **Библейская критика Норманом Л. Гайслером понимания божественного всеведения в открытом теизме**

УДК 274-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_83

EDN LMREJP



*Аннотация:* Статья посвящена библейской критике открытого теизма евангелическим богословом Норманом Л. Гайслером. Открытый теизм — богословская концепция, сформированная протестантскими теологами в конце XX века. Открытый теизм вызвал большую дискуссию и споры внутри евангеликализма, что требует исследования и имеет определённую актуальность для православного богословия, так как идеи открытого теизма в настоящее время высказываются некоторыми православными богословами и публицистами. Одним из самых важных элементов открытого теизма является своеобразное понимание божественного атрибута всеведения. Согласно открытому теизму, Бог исчерпывающе знает прошлое и настоящее, но Его всеведение не распространяется на будущее, так как его не существует онтологически, и оно не может быть познаваемым ввиду непредсказуемости свободных действий творений. Данная статья рассматривает основные методы толкования Библии открытыми теистами и библейские контраргументы, сформулированные Норманом Л. Гайслером касательно атрибута всеведения. Норман Л. Гайслер является одним из первых евангелических богословов, выступивших с критикой концепции открытого теизма. Гайслер является автором первой критической монографии против открытого теизма в 1997 году, а в 2001 году он выпустил своё второе исследование, в котором учитывались новые работы открытых теистов и были доработаны и дополнены аргументы предыдущей монографии. В завершении статьи проводится оценка библейских аргументов Гайслера на основании его двух исследований.

*Ключевые слова:* открытый теизм, евангеликализм, Норман Л. Гайслер, библейские аргументы, всеведение, классический теизм.

Об авторе: **Андрей Леонидович Науменко**

Магистр богословия, аспирант кафедры богословия Московской духовной академии.

E-mail: sylfers@gmail.com

*Для цитирования:* Науменко А. Л. Библейская критика Норманом Л. Гайслером понимания божественного всеведения в открытом теизме // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 83–95.

Статья поступила в редакцию 28.05.2024; одобрена после рецензирования 11.06.2024; принята к публикации 18.06.2024.

---

*Andrey L. Naumenko*

## Norman Leo Geisler's Biblical Critique of Divine Omniscience in Open Theism



UDC 274-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_83

EDN LMREJP

*Abstract:* The article is dedicated to a biblical critique of open theism by the evangelical theologian Norman Leo Geisler. Open theism is a theological concept formed by Protestant theologians in the late 20<sup>th</sup> century. Open theism has caused a great discussion and controversy within Evangelicalism, which requires research and has a certain relevance for the Orthodox theology, since the ideas of open theism are currently expressed by some Orthodox theologians and publicists. One of the most important elements of open theism is a specific understanding of the divine attribute of omniscience. According to open theism, God is exhaustively aware of the past and present, but his omniscience does not extend to the future, since it does not exist ontologically and cannot be cognized due to the creatures' free action unpredictability. This article examines the basic interpretation methods of the Bible by open theists and the biblical counterarguments formulated by Norman Geisler concerning the omniscience. N. L. Geisler is one of the first evangelical theologians to criticize the concept of open theism. Geisler authored his first critical monograph against open theism in 1997, and in 2001 he released his second study, which took into account new works by open theists and refined and supplemented the arguments of the previous monograph. The paper concludes with an evaluation of Geisler's biblical arguments based on his two studies.

*Keywords:* open theism, evangelicalism, Norman L. Geisler, biblical arguments, omniscience, classical theism.

*About the author:* **Andrey Leonidovich Naumenko**

Master of Theology, Postgraduate student of the Theology Department at the Moscow Theological Academy.

E-mail: sylfers@gmail.com

*For citation:* Naumenko A. L. Norman Leo Geisler's Biblical Critique of Divine Omniscience in Open Theism. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 83–95.

The article was submitted 28.05.2024; approved after reviewing 11.06.2024; accepted for publication 18.06.2024.

## Основные герменевтические принципы открытого теизма

Перед рассмотрением библейских аргументов, которые предложил евангелический богослов Норман Л. Гайслер в полемике с открытым теизмом<sup>1</sup>, необходимо коротко изложить позицию открытых теистов касательно их понимания Библии. Ричард Райс в своей статье в сборнике «Openness of God» отмечает, что любой христианский богословский проект требует библейского обоснования<sup>2</sup>. Согласие со Св. Писанием — важнейший критерий истинности для богословской концепции. Поэтому открытые теисты уделяют особое внимание согласованности своей концепции с Библией. Джон Сандерс утверждает, что интерпретация Библии открытыми теистами является «прямым путём» прочтения Писания: «Мы считаем, что библейское изображение Бога имеет первостепенное значение и не должно попираяться ногами философских спекуляций»<sup>3</sup>.

Хотя именно Ричард Райс является автором статьи, посвященной библейскому обоснованию концепции открытого теизма в совместном сборнике «The Openness of God»<sup>4</sup>, в дальнейшем эту область развивали уже Джон Сандерс и Грегори Бойд. Рассмотрим кратко те герменевтические принципы, которые они выработали и изложили в своих трудах.

Один из подходов Грегори Бойда к прочтению Св. Писания можно назвать «методом двух мотивов». Он утверждает, что в Библии можно встретить две разные группы текстов. Первую Бойд называет «мотивом будущего детерминизма»<sup>5</sup>, — согласно этим отрывкам, Бог представляется предвидящим или предопределяющим будущее. Вторую он называет «мотивом будущей открытости»<sup>6</sup>. В этих текстах Бог изображается предстоящим перед лицом частично открытого будущего, где Он не контролирует и не предвидит, что точно произойдёт. Бойд говорит, что первые тексты, повествующие о знании Богом будущего, классическое богословие воспринимает как буквальные, говорящие истину о природе Бога. Вторую группу текстов Библии, где будущее рассматривается как вероятная возможность, классическое богословие воспринимает в переносном смысле, как некую метафору или фигуру речи. Подход же Грегори Бойда о «двух мотивах» заключается в том, чтобы читать обе эти группы отрывков буквально: «Я не предполагаю, что мотив открытости будущего менее буквален, чем мотив будущего детерминизма»<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Об основных чертах открытого теизма см.: Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.

<sup>2</sup> Rice R. Biblical Support for a New Perspective // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 16.

<sup>3</sup> Sanders J. The God Who Risks: A Theology of Providence. 2nd rev. ed. Downers Grove (Ill.), 2007. P. 16.

<sup>4</sup> Rice R. Biblical Support for a New Perspective... P. 11–58. Райс также занимался библейским обоснованием открытого теизма в своем еще более раннем труде: Rice R. God's Foreknowledge and Man's Free Will. Minneapolis, 1985.

<sup>5</sup> Boyd G. A. God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God. Grand Rapids (Mich.), 2000. P. 13.

<sup>6</sup> Ibid.

<sup>7</sup> Ibid. P. 14.

Бойд не находит причин, с точки зрения самого текста Библии, почему одни отрывки нужно было бы понимать буквально, а другие в переносном смысле<sup>8</sup>. Поэтому, по его мнению, обе эти группы текстов одинаково передают реальность о Боге и будущем.

Классическое богословие рассматривало эти два мотива как несовместимые друг с другом и для разрешения противоречия делало выбор в пользу детерминированности и знания Богом будущего. Грегори Бойд отвечает<sup>9</sup>, что если не исходить с самого начала из того, что будущее определено и предвидено Богом заранее, то вполне возможно примирить мотив «будущего детерминизма» с мотивом «будущей открытости». Бойд утверждает, что многое в будущем может быть известно заранее либо из-за предопределяющей воли Бога (т.е. того, что Бог Сам решил осуществить в мире), либо ввиду расклада земных причин, но всё будущее в целом не является «тщательно предрешённым заранее»<sup>10</sup>, поэтому Бог знает его как «область возможностей, а не определённости»<sup>11</sup>.

Другим важным элементом герменевтики Грегори Бойда является его отношение к антропоморфизмам. Так, Бойд критикует традиционное толкование, когда любые изменения в Боге, описываемые в Библии, понимаются как антропоморфизм. Всякий антропоморфизм, утверждает Бойд, передаёт нам определённую реальность о Боге: например, «десница Бога» говорит о Его истинной силе, а «крылья» о Его истинной защите<sup>12</sup>. Но в случае описанных в Библии мест «покаяния Бога» (изменения Его мнения), — если это антропоморфизм, то какую реальность о Боге он передаёт? В таком случае, говорит Бойд, все места, где Бог раскаивается, удивляется или разочаровывается, «не говорят нам ничего истинного; они просто вводят в заблуждение»<sup>13</sup>, в то время как каждый фрагмент Слова Божия должен нести какой-то смысл. Также Бойд отвергает мнение, что эти отрывки просто описывают реальность с нашей точки зрения, потому что, когда Бог говорит с народом в терминах «возможного» или раскаивается о принятом решении, Он раскрывает ту реальность, о которой люди бы даже не узнали<sup>14</sup>. Поэтому Бойд считает, что отрывки Св. Писания об изменениях в Боге следует понимать буквально, как передающие реальность о Боге, открытом для мира.

Кроме того, при толковании Св. Писания Грегори Бойд считает важным ориентироваться на литературный жанр и контекст произведения. Например, неверно делать доктринальные выводы из стиха Пс 138:16, который, по мнению Бойда, даёт лишь поэтический образ заботы Бога о псалмопевце, а не говорит о природе будущего<sup>15</sup>. Также Бойд стремится толковать стихи Писания в контексте: так, что-либо сказанное в отдельных случаях

---

<sup>8</sup> Ibid.

<sup>9</sup> Ibid.

<sup>10</sup> Ibid. P. 15.

<sup>11</sup> Ibid.

<sup>12</sup> Ibid. P. 119.

<sup>13</sup> Ibid.

<sup>14</sup> Ibid.

<sup>15</sup> Ibid. P. 41.

не обязательно относится к общим ситуациям или распространяется на всю мировую историю<sup>16</sup>.

Открытый теист Джон Сандерс со своей стороны также предлагает герменевтические методы, которые подтверждают открытый взгляд на Бога. Сандерс использует понятие метафоры как главного приёма при толковании Св. Писания.

Сандерс считает, что каждый читает Св. Писание через призму определённых «контролирующих убеждений» (control beliefs)<sup>17</sup>. В случае с классическим богословием чтение Писания обуславливается такими идеями, как божественная неизменность, бесстрастность и вневременность. Данные контролирующие убеждения были выработаны в ходе синтеза греческой философии и Библии. Сандерс называет влияние таких философских идей на прочтение Библии «спекуляциями»<sup>18</sup>, которые не должны затмевать истинное библейское изображение Бога. Взамен контрольных убеждений классического теизма Сандерс предлагает другие, основанные на понятии библейской метафоры: «Одно из ключевых контролирующих убеждений для личностного видения Бога заключается в том, что библейские метафоры о Боге — это лучшие источники для открытия того, кем Бог является на самом деле»<sup>19</sup>.

Джон Сандерс обращает внимание на то, что библейский язык в целом метафоричен, а потому необходимо со всей серьёзностью относиться к метафоре: не просто как к средству украшения языка, а как к тому, что наиболее точно отображает реальность Бога и Его отношений с миром<sup>20</sup>. Ни одна из библейских метафор не способна в полной мере выражать божественное, но при этом среди множества метафор одни более важны, чем другие. Сандерс заимствует у библеиста Теренса Фретхайма понятие «управляющей метафоры», которое означает, что «в Библии одни метафоры более распространены и используются для оценки других»<sup>21</sup>. Например, метафора Бога как Любви пронизывает и объясняет другие метафоры. Важнейшей «управляющей метафорой» Сандерс считает библейские повествования о божественном покаянии<sup>22</sup>. Он утверждает, что божественное покаяние говорит об отзывчивости Бога, Его способности быть верным и в то же время гибким в отношении Своего плана. В целом, «божественное покаяние выражает божественную мудрость, верность и любовь»<sup>23</sup>.

Таким образом, мы видим, что как Грегори Бойд, так и Джон Сандерс отказываются толковать ряд мест Св. Писания как антропоморфизмы. Они считают, что определенные тексты Библии передают реальность о Боге и должны восприниматься более буквально. По мнению открытых теистов, толкование

---

<sup>16</sup> Ibid. P. 34, 40.

<sup>17</sup> Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 2nd rev. ed. P. 74.

<sup>18</sup> Ibid. P. 16.

<sup>19</sup> Sanders J. *God as Personal // The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism* / Ed. C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.), 1989. P. 174.

<sup>20</sup> Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 2nd rev. ed. P. 18.

<sup>21</sup> Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 1st ed. Downers Grove (Ill.), 1998. P. 72.

<sup>22</sup> Ibid.

<sup>23</sup> Ibid.

данных отрывков как антропоморфизмов вызвано философскими установками, которые находятся за пределами Библии.

Также Сандерс, как и Бойд, критикует частый переход толкователей от конкретных стихов Библии, сказанных в определённом контексте, к универсальным и обобщённым утверждениям. Сандерс называет такой подход «герменевтической недобросовестностью»<sup>24</sup>.

Кроме этого, Сандерс согласен с Бойдом в необходимости буквального толкования двух групп свидетельств Писания, где Бог предстаёт как знающий будущее, и где Бог говорит о будущем как о возможном. Поэтому Сандерс также предлагает «рассматривать будущее как частично определённое и частично неопределённое, даже для Бога»<sup>25</sup>.

### Рассмотрение всеведения в «Creating God in the Image of Man»

Норман Лео Гайслер (1932–2019) — автор первой монографии<sup>26</sup>, в которой критически рассматривается концепция открытого теизма, представленная в труде «The Openness of God»<sup>27</sup>. Гайслер называет открытый теизм «неотеизмом»<sup>28</sup>, но это именование впоследствии не закрепилось. Помещая открытый теизм между классическим теизмом и процесс-теологией (или панентеизмом), он приводит следующие сходства открытого теизма с классическим: принятие божественных атрибутов бесконечности, необходимости, онтологической независимости, трансцендентности, всеведения, всемогущества и всеприсутствия (все эти атрибуты отрицаются в процесс-теизме)<sup>29</sup>. Также открытый теизм наряду с классическим принимает *creatio ex nihilo* и возможность сверхъестественного божественного вмешательства в мир<sup>30</sup>. Однако в концепции открытого теизма, как и в процесс-теологии, отрицаются классические атрибуты неизменности, вечности (вневременности), бесстрастности, простоты и самосущности (англ. «aseity», лат. «actus purus»), а также возможность предведения Богом будущих свободных решений творений<sup>31</sup>. Н. Л. Гайслер в первую очередь рассматривает, как открытые теисты обосновывают своё расхождение с классическим теизмом с точки зрения Библии, т.к. «библейские аргументы являются основополагающими»<sup>32</sup>.

Хотя отрицание детального знания Богом будущего — одно из главных и громких утверждений открытого теизма, в своей первой монографии

---

<sup>24</sup> Ibid. P. 81.

<sup>25</sup> Sanders J., Hall C. A. Does God Have a Future?: A Debate on Divine Providence. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2003. P. 27.

<sup>26</sup> Geisler N. L. Creating God in the Image of Man?: The New “Open” View of God — Neo-Theism’s Dangerous Drift. Minneapolis (Minn.), 1997.

<sup>27</sup> The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994.

<sup>28</sup> См. подробнее его аргументы для данного названия: Geisler N. L. Creating God in the Image of Man? P. 73–74.

<sup>29</sup> Ibid. P. 73.

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid. P. 74.

<sup>32</sup> Ibid. P. 75.



Гайслер уделяет немного внимания этому вопросу. Лишь в завершении анализа библейских оснований открытого теизма Норман Гайслер переходит к теме божественного всеведения<sup>33</sup>. Он отмечает, что хотя открытые теисты формально придерживаются согласного с классическим теизмом определения всеведения — что Бог знает всё, что возможно знать, в реальности содержание понятия отличается, т.к. открытые теисты считают, что для Бога невозможно знать будущие свободные действия творений. В качестве опровержения этого взгляда Гайслер приводит ряд цитат, называя их «ясным учением Писания»<sup>34</sup> (см. Пс 146:5; Ис 46:10; Рим 8:29–30; Пс 138:2–4; Иер 17:10; Деян 1:24; Евр 4:13). Однако проблема заключается в том, что открытые теисты объясняют большую часть этих отрывков как факт досконального знания Богом состояния мира и человека, или как предсказание Богом Своих собственных планов, но не как то, что Бог знает детально будущее<sup>35</sup>.

Также, поскольку открытые теисты используют отрывки о покаянии Бога как аргумент в пользу незнания Богом будущего, Н. Л. Гайслер задаётся вопросом, почему они в одних случаях признают антропоморфизмы, а в других (таких как «покаяние Бога») — нет. Гайслер не согласен с Ричардом Райсом, который считает это «естественным прочтением Библии»<sup>36</sup>. Критик приходит к выводу, что внутренние свидетельства текста<sup>37</sup> скорее указывают на необходимость метафорического понимания покаяния, поэтому основания открытых теистов для такого толкования лежат вне Библии. Гайслер не отвергает возможность принятия «внебиблейских пропозиций» для выявления смысла текста, но в случае с открытым теизмом не считает это обоснованным, т.к. в своей экзегезе они демонстрируют лишь «скрытую философскую приверженность процессуальному взгляду на природу Бога»<sup>38</sup>.

Гайслер возвращается также к теме всеведения в заключительной главе, посвященной не библейским обоснованиям, а практическим последствиям открытого теизма. В ней он снова обращается к библейским свидетельствам, которые отличаются от тех, что он приводил в специально посвященной для этого главе. Так как открытые теисты считают, что Бог не может безошибочно знать ни одного события, подразумевающего под собой свободный человеческий выбор, Гайслер пытается опровергнуть это рядом библейских стихов, в которых пророчества переплетаются с будущими свободными

---

<sup>33</sup> Ibid. P. 87–90.

<sup>34</sup> Ibid. P. 88.

<sup>35</sup> Rice R. Biblical Support for a New Perspective... P. 47; Pinnock C.H. Systematic Theology // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.), 1994. P. 122; Rice R. God's Foreknowledge and Man's Free Will. Minneapolis, 1985. P. 56, 83–85.

<sup>36</sup> Rice R. Biblical Support for a New Perspective... P. 49.

<sup>37</sup> Гайслер упоминает 15 главу первой книги Царств, где в начале говорится о раскаянии Бога (см. 1 Цар 15:11), а в конце главы о том, что Бог не раскаивается (см. 1 Цар 15:29). По его мнению, нахождение рядом этих несогласующихся текстов означает, что для автора книги Царств не было противоречия, и оно легко разрешается, если считать «Бога как кажущегося изменяющимся в свете Его на самом деле неизменной природы» (см.: Geisler N. L. Creating God in the Image of Man? P. 83–84).

<sup>38</sup> Geisler N. L. Creating God in the Image of Man? P. 90.

действиями человека: «К ним относятся предсказания о том, что Кир станет царем Персии (Ис 45:1); разрушение Тира (Иез 26:3–14); гибель Едома (Петры) (Иер 49:16–17); ход развития великих царств мира (Дан 2:7); закрытие Золотых ворот (Иез 44:2); точный город, в котором родится Христос (Мих 5:2); время его смерти (Дан 9); возвращение Израиля в землю обетованную (Ис 11:11); развитие знаний и средств передвижения (Дан 12:4); и многие другие события... такие безошибочные предсказания невозможны без Разума, который обладает безошибочным знанием будущего, включая свободные действия»<sup>39</sup>.

### **Рассмотрение всеведения в «The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism»**

Если в своем первом исследовании 1997 г. «Creating God in the Image of Man» Гайслер отвечает критикой на труды Ричарда Райса, то в своей следующей книге 2001 г. «The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism»<sup>40</sup> он учитывает уже новые работы Джона Сандерса и Грегори Бойда, которые продолжили обоснование открытого теизма с позиций Библии.

Гайслер выстраивает программу своего нового исследования через последовательное рассмотрение божественных атрибутов в классическом и открытом теизме. В каждой главе Гайслер сначала приводит положительные аргументы в пользу классического теизма (которые он разделяет на библейские, богословские и исторические), а затем переходит к детальной критике и опровержению открытого теизма.

В отличие от своей первой работы, где он отвел всеведению лишь несколько страниц в заключении главы, посвященной библейским аргументам, в данном исследовании Гайслер помещает атрибут всеведения на первое место и отводит ему наибольший объем в сравнении с прочими атрибутами<sup>41</sup>. Перейдем к подробному рассмотрению его библейских контраргументов.

Прежде всего, Н. Л. Гайслер даёт короткое положительное обоснование классического понимания всеведения. Он приводит ряд библейских стихов, утверждающих всеобъемлющее и безграничное знание Богом как внутренней (внутритроичные отношения — см. Мф 11:27; 1 Кор 2:11), так и внешней для Него (см. Пс 138:1–6; Пс 146:5) реальности, в том числе и будущей (см. Пс 138:16; Откр 6–19)<sup>42</sup>. Гайслер не ограничивается здесь библейскими стихами и в подтверждение своего мнения приводит также цитаты авторитетных для евангеликов догматических учебников<sup>43</sup>.

Далее Гайслер разбирает утверждение Бойда о том, что согласно библейским данным, для Бога будущее частично определено и частично не определено<sup>44</sup>. Гайслер считает, что переопределение понятия «всеведущий»

---

<sup>39</sup> Ibid. P. 130.

<sup>40</sup> Geisler N. L., House H. W. *The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism*. Grand Rapids (Mich.), 2001.

<sup>41</sup> Ibid. P. 20–65.

<sup>42</sup> Ibid. P. 21.

<sup>43</sup> Ibid. P. 22–23.

<sup>44</sup> Boyd G. A. *God of the Possible...* P. 16.

как знающего только частично будущее является по сути искажением смысла понятия. Он приводит пример, что утверждение об учителе математики как всеведущем, но в реальности знающем неограниченно только таблицу умножения, является подтасовкой понятия<sup>45</sup>.

Бойд считает, что язык Писания о взаимодействии Бога с человеком должен пониматься не антропоморфно, но буквально, как свидетельствующий о неведении Бога или приобретении Им нового знания. Но, как замечает Гайслер, буквальное прочтение таких отрывков как Быт 18:20–33 или Ис 6:8 приводит к тому, что фактически Бог не знает не только будущего, но и настоящего (из диалога с Авраамом Он не знает, достаточно ли там праведников для помилования; из диалога с Исаией — кого отправить на проповедь)<sup>46</sup>. Поэтому Гайслер настаивает на том, что «Бог использует язык последовательных мыслей и неопределенности для общения, а не для того, чтобы удовлетворить недостаток Своего знания»<sup>47</sup>. Бесконечный Бог использует ограниченные человеческие слова и образ мышления, чтобы мы могли понять Его.

Норман Гайслер также проводит аналогию между понятиями всеведения и вездесущности Бога. Бог вступает в диалог с Адамом, спрашивая — где ты? (Быт 3:9). Критик задает риторический вопрос: значит ли это, что Бог не знал, где Адам? Если непространственный Бог вступает в «пространственный» диалог с ограниченными пространственными существами, то логично считать, что точно также нетемпоральный и всеведущий Бог использует временные понятия для диалога с временными существами<sup>48</sup>. Гайслер снова подчеркивает, что такой «небуквальный» язык использует Библия, чтобы «наладить личное взаимодействие» с человеком<sup>49</sup>.

Также Грегори Бойд приводит отрывки Писания, которые подтверждают понимание всеведения в открытом теизме: «вспомните прежде бывшее, от начала века, ибо Я Бог, и нет иного Бога, и нет подобного Мне. Я возвещаю от начала, что будет в конце, и от древних времен то, что еще не сделалось, говорю: Мой совет состоится, и все, что Мне угодно, Я сделаю. Я воззвал орла от востока, из дальней страны, исполнителя определения Моего. Я сказал, и приведу это в исполнение; предначертал, и сделаю» (Ис 46:9–11). Бойд считает, что здесь не говорится о полном знании Богом будущего, но лишь о том, что Бог Сам решает совершить в будущем и потому возвещает это<sup>50</sup>. Согласно Бойду, Бог не знает ту часть будущего, которая связана со свободной волей творения, но знает лишь ту часть, которой Он решил Сам управлять в соответствии со Своей целью. Гайслер называет такое прочтение «странным» и считает, что Писание здесь ясно учит о том, что Бог всё определяет<sup>51</sup>, в том числе всё будущее. Нужно отметить, что Бойд, вместе с утверждением о незнании Богом будущего, борется с кальвинистским пониманием божественного

<sup>45</sup> Geisler N. L., House H. W. The Battle for God... P. 45.

<sup>46</sup> Ibid.

<sup>47</sup> Ibid.

<sup>48</sup> Ibid. P. 46.

<sup>49</sup> Ibid.

<sup>50</sup> Boyd G. A. God of the Possible... P. 30.

<sup>51</sup> Geisler N. L., House H. W. The Battle for God... P. 47, 49.

суверенитета, когда всё происходящее (в том числе будущие события) понимается как непосредственное выражение Божьей воли и как предопределенное Богом: «ничто в тексте не требует, чтобы мы верили, что всё, что когда-либо произойдет, произойдет по Его воле»<sup>52</sup>. Гайслер же в нескольких местах повторяет, что божественное предведение базируется на предопределении: Бог постановил и определил будущее, а потому и предвидел<sup>53</sup>. Во-первых, Гайслер не приводит весомых аргументов против мнения Бойда, но скорее просто утверждает кальвинистскую доктрину, награждая отрицательными эпитетами понимание оппонента. Во-вторых, Гайслер называет своё кальвинистское понимание ясным учением Писания, с чем вряд ли может согласиться православное богословие. Согласно православному пониманию, предопределение основано на предведении, а не наоборот<sup>54</sup>.

Следующее, что рассматривает Гайслер — это утверждения Бойда о том, что Бог предсказывает некоторые события не исходя из детального знания будущего, а благодаря знанию характера человека. Так, Бойд считает, что отречение Петра Иисус предсказывает именно из-за того, что знал совершенно характер Петра, а не потому, что исчерпывающе знал будущее. Гайслер предлагает следующие возражения такой экзегезе.

Если из характера следует со стопроцентной точностью какой-либо поступок, то это приводит к детерминизму: тогда не остаётся пространства на самоопределение человека в тех или иных обстоятельствах (что противоречит понятию либертарианской свободы, утверждаемой открытыми теистами);

Бог не просто предсказал отречение Петра, но и то, что он отречётся трижды, причём прежде, чем прокричит петух. Каким образом знание характера может помочь в деталях предсказать эти события?<sup>55</sup>

Также открытые теисты по-своему объясняют предательство Иуды, отрицая его предвидение Христом. Бойд предлагает следующую экзегезу отрывка: «ибо Иисус от начала знал, кто суть неверующие и кто предаст Его» (Ин 6:64). Он считает, что «от начала» (ἐξ αρχῆς) не подразумевает «от вечности», а временное начало, как, например, в отрывке Флп 4:15<sup>56</sup>. Согласно Бойду, здесь говорится о том, что Иисус не знал в момент избрания, что Иуда предаст его, но с того самого момента (с самого начала), как Иуда решил предать Его, Он это знал. Гайслер соглашается, что слово «αρχῆ» в Писании может означать начало во времени, но, по его мнению, дальнейший контекст стиха (Ин 6:65) говорит в пользу прочтения «от вечности», т. к. подразумевает предвечное избрание от Отца (ср. Еф 1:4).

Гайслер отмечает, что при избрании Иуды Бог мог бы руководствоваться «знанием характера», которое утверждают открытые теисты, но почему-то этого не делает<sup>57</sup>. Бойд также считает пророчество о предательстве Иуды

<sup>52</sup> *Boyd G. A. God of the Possible... P. 30.*

<sup>53</sup> *Geisler N. L., House H. W. The Battle for God... P. 26.*

<sup>54</sup> *Смирнов Д. В. Предопределение // Православная энциклопедия. Т. 58. М., 2020. С. 63–64.*

<sup>55</sup> *Geisler N. L., House H. W. The Battle for God... P. 50.*

<sup>56</sup> *Boyd G. A. God of the Possible... P. 37.*

<sup>57</sup> *Geisler N. L., House H. W. The Battle for God... P. 53.*

не относящемся обязательно к Иуде, но как к общему факту, что кто-то предаст Его. Гайслер видит в этом проблему: возможно, если бы Иуда не предал Христа, было бы не так просто найти того, кто бы это сделал, и тогда возникает вопрос, как бы исполнилось Писание. Гайслер видит в словах Петра (Деян 1:16–20) указание пророчеств конкретно на Иуду<sup>58</sup>.

Своё особенное толкование предательства Иуды предлагает и Джон Сандерс. Он идёт дальше Бойда и считает, что Христос вообще не знал, что Иуда предаст его, пока он не сделал это. Сандерс опирается на толкование У. Клас-сена, предлагая понимать глагол «*παράδωκεν*» в Ин 13:21 не как «предаст», а как «передает» властям, чтобы Иисус и первосвященники мирно разрешили свои разногласия<sup>59</sup>. Христос говорит: «что делаешь, делай скорее» (Ин 13:27) не потому, что он «благословляет» предательство, а потому, что не считает его таковым. Гайслер считает ошибочным такое толкование, потому что Сандерс пытается понимать «*παράδωκεν*», опираясь только на этимологию слова и в отрыве от его контекста<sup>60</sup>. А контекст показывает, что в начале этой главы прямо говорится: «Ибо знал Он предателя Своего, потому и сказал: не все вы чисты» (Ин 13:11), а об Иуде перед его поступком сказано: «вошел в него сатана» (Ин 13:27), так что вряд ли возможно считать предательство нейтральным «передаванием», как это делает Сандерс.

## Выводы

В своих двух исследованиях Н. Л. Гайслер критически рассматривает библейские аргументы открытого теизма в отношении всеведения. Хотя Гайслер и критикует открытых теистов за то, что они называют свою экзегезу «естественным прочтением Библии», сам он при аргументации полного всеведения Бога порой схожим образом просто приводит ссылки Писания, не уделяя внимания тому, как перетолковывают эти отрывки открытые теисты. Гайслер пытается пользоваться методом, когда Писание истолковывает само себя<sup>61</sup>, но при этом он допускает и случаи, когда раскрытие смысла Писания может основываться на внебиблейских источниках (несмотря на свою принадлежность к протестантской деноминации). Обе стороны подчеркивают значимость философии: но если открытые теисты говорят о пагубном влиянии эллинизма на традиционную экзегезу, то Гайслер считает, что экзегезой открытых теистов скрыто управляет процессуальная мысль.

В работе «*Creating God in the Image of Man*» весомым аргументом можно считать лишь ссылки Гайслера на библейские пророчества, которые тесно связаны со свободными решениями людей. В рамках открытого теизма остаётся непонятным, каким образом Бог делает предсказания, например, о рождении Мессии в Вифлееме, что зависит от непредсказуемого (в рамках открытого теизма) решения правителя совершить перепись, или о бросании жребия о хитоне Спасителя, что также целиком зависело от свободной воли воинов.

<sup>58</sup> Ibid.

<sup>59</sup> Sanders J. *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 1st ed. P. 98.

<sup>60</sup> Geisler N. L., House H. W. *The Battle for God...* P. 54.

<sup>61</sup> Geisler N. L. *Creating God in the Image of Man?* P. 83.

В следующем своём труде «The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism», посвящённом открытому теизму, Гайслер более взвешенно и детально подходит к критическим аргументам. Но среди библейских аргументов в защиту тщательного знания Богом будущего Гайслер приводит довольно голословное утверждение, что Писание «ясно учит» тому, что всё (в том числе будущее) происходит по установлению и определению воли Божией. Такой жесткий вариант предопределения свойственен кальвинизму, который разделяет Н. Л. Гайслер. Остальные его библейские контраргументы в защиту классического понимания всеведения из «The Battle for God» могут быть, на наш взгляд, приняты на вооружение православным богословием.

Наиболее слабыми с точки зрения Библии кажутся объяснения открытыми теистами предательства Иуды и отречения Петра, которые были предсказаны Богом. Открытые теисты выступают за буквальное прочтение текста Библии в стихах, где говорится о незнании или покаянии Бога. В этих случаях они хотят прямо следовать тексту. Но в повествовании о предсказании Богом отречения Петра и предательства Иуды они уже не хотят воспринимать текст буквально и пытаются разрабатывать экзегетические методы, которые позволили бы им переосмыслить данные библейские отрывки в рамках своей концепции. Таким образом, открытые теисты подпадают под те же обвинения, которые они предъявляют классическому теизму: если классические теисты стремятся трактовать библейский текст исходя из определённых рамок, заданных греческой философией, то открытые теисты также пытаются последовательно интерпретировать текст исходя из своей богословской концепции. Поэтому утверждение открытых теистов о том, что они просто пытаются вернуться к Библии, является лишь красивой программой, которой на самом деле они до конца не следуют.

### Источники и литература

1. *Науменко А. Л.* Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.
2. *Смирнов Д. В.* Предопределение // Православная энциклопедия. Т. 58. М., 2020. С. 63–64.
3. *Boyd G. A.* God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God. Grand Rapids (Mich.): Baker Books, 2000. 175 p.
4. *Geisler N. L.* Creating God in the Image of Man?: The New “Open” View of God – Neotheism’s Dangerous Drift. Minneapolis (Minn.): Bethany House 1997. 191 p.
5. *Geisler N. L., House H. W.* The Battle for God: Responding to the Challenge of Neotheism. Grand Rapids (Mich.): Kregel Publications, 2001. 336 p.
6. The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. 202 p.
7. *Pinnock C. H.* Systematic Theology // The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 101–125.

8. *Rice R.* Biblical Support for a New Perspective // *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* / Ed. C. H. Pinnock. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1994. P. 11–58.
9. *Rice R.* God's Foreknowledge and Man's Free Will. Minneapolis: Bethany House, 1985. 107 p.
10. *Sanders J.* God as Personal // *The Grace of God, the Will of Man: A Case for Arminianism* / Ed. C. H. Pinnock. Grand Rapids (Mich.): Academie Books, 1989. P. 165–180.
11. *Sanders J.* *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 1st ed. Downers Grove (Ill.): InterVarsity Press, 1998. 367 p.
12. *Sanders J.* *The God Who Risks: A Theology of Providence*. 2nd rev. ed. Downers Grove (Ill.): IVP Academic, 2007. 384 p.
13. *Sanders J., Hall C. A.* *Does God Have a Future?: A Debate on Divine Providence*. Grand Rapids (Mich.): Baker Academic, 2003. 348 p.

*А. М. Прилуцкий*

## Исследования маргинальной эсхатологии: типологизация источников

УДК 29-66:2-175  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_96  
EDN LZFLAG



*Аннотация:* В статье предложена типологическая модель источников, используемых при анализе современной маргинальной эсхатологии. Маргинальная эсхатология трактуется как совокупность представлений о финальном будущем мира, характерных для религиозных маргинальных субкультур с точки зрения противопоставления данных представлений догматическому учению Церкви. Классификация источников по типу информационного носителя предполагает выделение рукописных источников, печатных материалов, аудио и видеоматериалов, размещенных в интернете и на носителях, устных нарративов, записанных исследователем или доверенными лицами. Классификация источников по их жанровым характеристикам предполагает выделение пророческих текстов, агиографических и псевдоагиографических материалов, религиозной публицистики и информационных сообщений об эсхатологически значимых событиях, различных воззваний и посланий лидеров субкультурных сообществ эсхатологического типа. Также предложенная модель предусматривает возможность классификации источников в соответствии с особенностью апелляции к авторитетам и степени авторитетности, прагматики и коммуникационной интенции.

*Ключевые слова:* маргинальная эсхатология, народная эсхатология, эсхатологические субкультуры, источниковая база данных, принципы классификации.

*Об авторе:* **Александр Михайлович Прилуцкий**

Доктор философских наук, заведующий кафедрой истории религий и теологии Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена.

E-mail: [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

*Для цитирования:* Прилуцкий А. М. Исследования маргинальной эсхатологии: типологизация источников // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 96–105.

Статья поступила в редакцию 23.09.2024; одобрена после рецензирования 04.10.2024; принята к публикации 07.10.2024.



---

*Alexander M. Prilutskii*

## Studies of Marginal Eschatology: Typology of Sources



UDC 29-66:2-175

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_96

EDN LZFLAG

*Abstract:* The article proposes a typological model of sources used in the analysis of modern marginal eschatology. Marginal eschatology is interpreted in the article as a set of ideas about the final future of the world, characteristic of religious marginal subcultures from the point of view of opposing these ideas to the dogmatic teaching of the Church. The classification of sources by the type of information carrier involves identifying handwritten sources, printed materials, audio and video materials posted on the Internet and on the media, oral narratives recorded by the researcher or trusted persons. The classification of sources by their genre characteristics involves identifying prophetic texts, hagiographic and pseudo-hagiographic materials, religious journalism and information messages about eschatologically significant events, various appeals and messages from leaders of subcultural communities of the eschatological type. The proposed model also provides for the possibility of classifying sources in accordance with the peculiarity of the appeal to authorities and the degree of authority, pragmatics and communication intention.

*Keywords:* marginal eschatology, folk eschatology, eschatological subcultures, source database, classification principles.

*About the author:* **Alexander Mikhailovich Prilutskii**

Doctor of Philosophy, Head of the Department of History of Religions and Theology at the Herzen State Pedagogical University of Russia.

E-mail: [alpril@mail.ru](mailto:alpril@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7013-9935>

*For citation:* Prilutskii A. M. Studies of Marginal Eschatology: Typology of Sources. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 96–105.

The article was submitted 23.09.2024; approved after reviewing 04.10.2024; accepted for publication 07.10.2024.

## Введение

Под «маргинальной эсхатологией» мы будем понимать совокупность представлений о финальном будущем существующего мира, характерных для религиозных маргинальных субкультур с точки зрения противопоставления данных представлений догматическому учению Церкви. Маргинальная эсхатология, будучи одним из проявлений народной эсхатологии, не является понятием, полностью ей тождественным. Данные социологии свидетельствуют о том, что эсхатологическая ажиотация способна существенным образом влиять на социальное поведение людей: оказывая мощное перлокутивное воздействие на участников коммуникации, апокалиптические ожидания и сопровождающие их страхи часто приводят к драматическим коллизиям. Так, спровоцированный эсхатологическим страхом уход последователей духовнобольного проповедника Петра Кузнецова в подземное «убежище» в итоге привел к гибели нескольких человек. Данный пример не является единственным. Деяниям главарей эсхатологической секты «Царская империя» в настоящее время дают оценку правоохранительные органы. Интент-анализ публикаций эсхатологического содержания, размещенных в сети Интернет, позволяет сделать вывод о том, что процесс возникновения новых эсхатологических мифотеологем и ресемiotизации существующих развивается незатихающими темпами. Мы видим, что страх перед воцарением антихриста, светопреставлением и сопровождающими эти события социальными и природными катастрофами обладает мощным творческим потенциалом<sup>1</sup>, а сама эсхатологическая проблематика обладает притягательностью для людей, принадлежащих к различным социальным стратам: от бывшего уголовника, асоциального безработного «царя-патриарха-пророка Зосимы» до вполне успешного коммерсанта, «митрополита и пророка Еноха».

Сразу необходимо отметить, что несмотря на некоторые внешние сходства, ценностные структуры маргинальной эсхатологии не только не тождественны системе традиционных духовно-нравственных ценностей, но и в корне ей противоречат. Базовые традиционные духовно-нравственные ценности, такие как жизнь, права и достоинства человека<sup>2</sup>, адептами мифотеологем, свойственных для дискурса маргинальной эсхатологии, принципиально отвергаются. При этом для религиозных субкультур эсхатологической направленности часто свойственно экстремистское поведение, что предают проблеме социальную значимость.

### Типологическая модель источниковой базы исследования

Ранее проведенные нами исследования позволили сделать вывод о том, что при формировании источниковой базы необходимо типологизировать

---

<sup>1</sup> Дэвис Э. Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург: Ультра- Культура, 2007. С. 196

<sup>2</sup> См.: Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».

источники в соответствии с несколькими классификационными признаками: тип информационного носителя, жанр, особенности аргументации (апелляция к авторитетным мнениям и текстам), цель коммуникации и прагматика дискурса, степень авторитетности. Данные принципы характеристики источников предлагается взять за основу типологизации.

Классификация источников по **типу информационного носителя**, несмотря на ее формальный характер, необходима для обеспечения репрезентативности источниковой базы. Наиболее редкими являются источники рукописные, воспроизведение которых имеет четкие хронологические рамки: вторая половина — конец XX в. Так, именно в рукописном виде распространялся легендарный эсхатологический текст, известный как «Зоино стояние», в котором события окаменения кощунницы четко вписывались в эсхатологический контекст: «тогда скоро конец света»<sup>3</sup>. К этой же разновидности источников можно отнести т. н. «Письма счастья», рассылка которых в рукописном виде достигает пика к 70–80 гг. и в которых часто фигурируют угрозы, относящиеся к частной эсхатологии. Более современные рукописные источники практически не встречаются, хотя автору данной статьи доводилось видеть рукописную листовку эсхатологического содержания, однако ее текст давал основание усомниться в психолого-психиатрическом статусе ее автора.

Большей степенью распространенности характеризуются печатные издания, причем как выполненные типографским способом, так и при помощи офисной копировальной техники. Отметим, что даже радикальные субкультуры, демонизирующие информационные технологии и компьютеры, часто используют возможности последних для целей пропаганды. Среди печатных источников встречаются как многостраничные издания, так и тонкие брошюры-буклеты, листовки и т. д.

Особый интерес для исследования представляют аудио и видеоматериалы, размещенные в Интернете и на носителях, поскольку обращение к ним позволяет отслеживать динамику дискурсивной среды практически в режиме реального времени. При этом к недостаткам данного типа источников следует отнести эффект завышенной валидности, сложности верификации и установления авторства, многочисленные случаи нечеткого пародирования, не позволяющие точно установить авторскую модальность, что, в принципе, характерно для стилистики постмодерна.

Устные нарративы, записанные исследователем или доверенными лицами, в настоящее время в качестве источника для изучения маргинальной эсхатологии используются явно недостаточно. Это обусловлено трудоемкостью сбора информации, в том числе и тем специфическим типом коммуникации, который, как правило, присущ адептам маргинальных эсхатологов. Впрочем, трудоемкость в данном случае компенсируется эксклюзивностью материала: так, например, протестантскую версию «Зоино стояния», в которой в качестве объекта профанации выступает Библия, равно как и пародийную версию нарратива, в которой кощунница не лишилась подвижности,

---

<sup>3</sup> Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. «Зоино стояние» — семиотика мифологического нарратива // Вестник славянских культур. 2020. Т. 55. С. 8–20.

но «провалилась в отхожее место»<sup>4</sup>, удалось зафиксировать именно в качестве устного нарратива.

Классификация источников по их **жанровым характеристикам** с источниковедческой точки зрения является наиболее важной, но и одновременно достаточно сложной. В качестве основы для жанровой классификации можно взять ранее предложенную нами схематизированную структуру религиозного дискурса с неизбежными поправками, необходимость которых обусловлена спецификой текстовой среды<sup>5</sup>. Представляется целесообразным выделение следующих жанровых групп.

*Профетические в широком смысле тексты.* К данной разновидности относятся различные пророчества и предсказания эсхатологического характера. Современный дискурс маргинальной эсхатологии в большей степени является профетическим, нежели рефлексивно-теологическим. Полагаю, это во многом обусловлено прагматическим намерением авторов вписать современные эсхатологические тексты в квази-новозаветный контекст, что обеспечивается благодаря формированию смысловых ассоциативных связей с новозаветной апокалиптикой. Кроме того, профетический дискурс не требует четкости теологических формулировок, поскольку часто оперирует символами, метафорами и аллегориями, что, в свою очередь, не предполагает обязательного наличия у автора теологической компетентности и культуры богословских рассуждений.

*Агиография и псевдоагиография* позволяет включить эсхатологические сюжеты в жизнеописание святых и подвижников, используя их авторитет для продвижения эсхатологической повестки. В результате легендарные, апокрифические и откровенно недостоверные предсказания, будучи приписанными авторитетным лицам, приобретают статус достоверных и надежных.

*Труды, претендующие на богословский статус* — явление достаточно редкое, обычно же в качестве «богословских сочинений» позиционируются различные антологии эсхатологических текстов, составленные без критики источников и какого-либо научного аппарата<sup>6</sup>.

*Религиозная публицистика и информационные сообщения об эсхатологически значимых событиях* создают условия для эсхатологической интерпретации современных событий и процессов и поддерживает интерес к эсхатологической проблематике. Данные жанры позволяют на основе отдельных эсхатологических мифотеологем создавать сложные остросюжетные публицистические произведения, обладающие известной привлекательностью<sup>7</sup>.

---

<sup>4</sup> Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М. Семиотика протестантской пара-агиографии // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Философия. 2019. № 1 (47). С. 108

<sup>5</sup> Прилуцкий А. М., Андреева Л. Е. Специфика структуры религиозного дискурса // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. 2015. Т. 2. № 1. С. 158–164.

<sup>6</sup> Например: Фомин А. В. Знамена пришествия антихриста. Тайны библейских пророчеств о событиях, которые свершатся в конце времен. М.: Новая мысль, 2005; Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку Русской эсхатологии. М.: Серда пресс, 1998.

<sup>7</sup> Царь грядет. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WnSSI2hYUy0&t=276s> (дата обращения: 02.09.2024); Технология расчеловечивания. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IdBF0vVfSfU> (дата обращения: 02.09.2024); Может ли начертание быть нанесено

Особое место в дискурсе занимают различные *воззвания, обращения и послания*, благодаря которым лидеры эсхатологических сообществ влияют на социальное поведение адептов. Так, например, «послания» и «воззвания» «царя-патриарха-пророка Зосимы», наполненные описанием эсхатологических событий, обладают значительным потенциалом воздействия на адептов, утративших за время нахождения в секте «Зосимы» способность критического мышления. Так, в качестве примера можно привести заявление «Зосимы» о том, что прп. Серафим Саровский воскрес, после чего оказался в психиатрической больнице, откуда он вскоре выйдет и начнет «рубать головы» противникам «Зосимы». Данное утверждение, в высшей степени странное (ср. «стяжи дух мирен и тысячи вокруг тебя спасутся») сопровождается беспелляционным заявлением «царя» — «Сам Дух Святый мне открыл»<sup>8</sup>.

Особо необходимо выделить различные *пропагандистские материалы*, прежде всего листовки, которые используются для различных агитационных целей. Их прагматика и жанровая специфика характеризуется наличием религиозной лексики и символики, нарочитой архаизацией языка, использованием церковнославянской лексики и графики. При этом ошибки в употреблении буквы ъ и путаница с окончаниями аориста часто выдает безграмотность авторов.

Классификация источников в соответствии с **особенностью апелляции к авторитетам** позволяют на синхроническом уровне отслеживать динамические процессы, протекающие в дискурсивной среде. Учитывая, что в одном тексте возможна апелляция к авторитетным текстам различного типа, при анализе источников с точки зрения особенностей апелляции к авторитетам исследователь должен часто обращаться к контент-анализу, позволяющему выявить существующие закономерности цитирования.

*Библейские цитаты*, используемые в качестве авторитетного подтверждения авторской позиции, вопреки ожиданиям, в дискурсе представлены нечасто. Вообще современный маргинальный эсхатологический дискурс удивляет узостью библейского герменевтического горизонта. В качестве наиболее частотных перикоп выделяются фрагменты из книги Откровения (Апокалипсис) и отдельные эсхатологические пророчества Нового Завета. В целом же библейская герменевтика не является сильной стороной маргинальной эсхатологии.

*Псевдо-библейские цитаты*, периодически встречающиеся в дискурсе, не обязательно свидетельствуют о плохом знании Св. Писания авторами современных эсхатологических нарративов. В ряде случаев имеет место прагматическая стратегия использования псевдо-библейских текстов для придания авторитетности авторским выводам, причем достижению эффекта способствует отсутствие привычки к критическому мышлению у большинства адептов. В качестве примера можно привести высказывание «чудовища (вариант — чудовищи), рожденные во аде», которое в дискурсе псевдопророчеств Славика

---

без согласия и в чем суть согласия? URL: [https://www.youtube.com/watch?v=LCiGhE\\_0q0k](https://www.youtube.com/watch?v=LCiGhE_0q0k) (дата обращения: 02.09.2024); Заговор против Бога! Книга Еноха. Изменение ДНК человека. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cmUBSSsumGs&list=PLzJVnTsEirfPYNktXgww8e4mrbIjSlp4> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>8</sup> Воскрес Серафим Саровский... URL: <https://www.youtube.com/shorts/CCP3oD-QwVY?feature=share> (дата обращения: 02.09.2024).

Чебаркульского атрибутируется как библейское<sup>9</sup>. При этом авторы не обратили внимание на очевидную теологическую нелепость данного высказывания, предполагающего, что в аду возможно рождение хотя и искаженной (чудовищной), но, тем не менее, жизни.

Если библейская и псевдо-библейская герменевтика представлена достаточно скромно, то субдискурс различных *старцев и провидцев* отличается детальной проработанностью, именно его можно считать основополагающим с точки зрения смысловых корреляций и системно-структурных отношений. Разумеется, критерии отнесения того или иного лица к числу «старцев» и «провидцев» четко не определяется, что позволяет при необходимости реализовывать различные апологетические стратегии дискредитации ранее авторитетных лиц, если высказывания последних по какой-либо причине перестали удовлетворять идеологов и адептов маргинальной эсхатологии. Так, например, сторонниками «Зосимы» был дискредитирован некий «отрок Павлик», который ранее считался «провидцем», легитимирующим претензии «Зосимы», но в итоге перестал их устраивать<sup>10</sup>. В любом случае предполагается рецепция авторитета подобных лиц в рамках субкультуры, где, собственно и происходит присвоение им соответствующего харизматического статуса.

*Апелляция к легендарным и вымышленным текстам* в дискурсе маргинальной эсхатологии также носит системный характер, хотя набор подобных текстов ограничен конъюнктурными факторами. Наиболее частотными являются тексты, приписываемые полулегендарному монаху Авелю (Авелю Тайновидцу), опубликованные впервые в эмигрантской среде в качестве историсофской притчи<sup>11</sup>. Кроме того, популярны апокрифические пророчества прп. Серафима Саровского, в том числе об узнавании грядущего царя воскресшим прп. Серафимом<sup>12</sup>. Иногда для обоснования выводов конспирологического характера используются ссылки на т. н. «план Даллеса»<sup>13</sup> и косвенные отсылки к пресловутым «Протоколам сионских мудрецов».

*Апелляция к современным научным открытиям и концепциям*, то, что условно можно обозначить в качестве апелляции к «науке», периодически встречается, но, как и следовало ожидать, носит выборочный, часто недостоверный и неverified характер. Данный способ аргументации носит вспомогательный характер, поскольку ценность научного знания для адептов соответствующих взглядов не является весомой.

---

<sup>9</sup> Чудовищи, рожденные во аде. Динозавры. (Отрок Вячеслав). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-t01vCNv4sk> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>10</sup> Ярасов А. В. Псевдоправославная секта «царя» и «патриарха» Зосимы (Леонида Власова). URL: <https://sueverie.net/psevdoppravoslavnaja-sekta-carja-i-patriarha-zosimy-leonida-vlasova.html> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>11</sup> Ахметова М. Пророчество монаха Авеля и концепт «жидовского ига» // История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции. М.: Пробел-2000, 2009. С. 122–141.

<sup>12</sup> Батюшка Серафим укажет на царя. URL: <https://elitsy.ru/profile/41489/187582/> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>13</sup> Новая волна плана Даллеса: США начали скупку российских СМИ. URL: <https://3rm.info/main/55007-novaya-volna-plana-dallesa-ssha-nachali-skupku-rossijskih-smi.html> (дата обращения: 02.09.2024).

В качестве одного из источников авторитетной информации в последнее время все чаще выступают различные *конспирологические разоблачения*. В связи с тем, что в дискурсе маргинальной эсхатологии актуализируются конспирологические мифотеологемы, возрастает интерес к различным журналистским расследованиям, не имеющим непосредственного отношения к религиозной проблематике, но при этом разоблачающим тайные цели мировой закулисы. При этом происходит семиотическая модификация «разоблачений», позволяющая наделять акторов тайной политики зловещим эсхатологическим символизмом<sup>14</sup>.

Не менее популярной является *апелляция к нарративам о сверхъестественных событиях и личному духовному опыту отдельных лиц*, который в этом случае объективируется. Так, например, рассказы о многочисленных «явлениях» «Зосиме» Богородицы, ангелов, святых используются адептами в миссионерских и апологетических целях. Аналогичным образом используются нарративы о явлении Императора Николая II различным лидерам царебожнического движения<sup>15</sup>.

Наконец, нужно отметить использование в качестве авторитетного источника устных и письменных нарративов представителей ближайшего окружения лиц, почитаемых в религиозных субкультурных сообществах качестве святых. Так, например, многочисленные свидетельства, воспоминания и размышления В. А. Крашенинниковой, матери Славика Чебаркульского, обладают авторитетом, приближенным к авторитету текстов, непосредственно атрибутируемых как «пророчества Славика». Выступая в качестве хранителя «нового предания», подобные лица часто претендуют на эксклюзивное право быть источником сакрализуемой информации, относящейся к жизни «святого».

Анализ источников, привлекаемых для изучения дискурса маргинальной эсхатологии с точки зрения **прагматики и коммуникационной интенции**, позволяет выделить несколько типологизированных групп.

*Информационные материалы* для адептов и сочувствующих не только предназначены для выполнения информационной функции, но и сплачивают адептов, формируя эффект избранничества, посвященности в проблематику, недоступную для профанного мира.

*Тексты, нормирующие поведение* адептов, содержат различные предписания и запреты — часто последние, как мы это видели на примере требований саботировать противоэпидемические мероприятия во время недавней эпидемии коронавирусной инфекции, — претендуют на статус канонических предписаний<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Прилуцкий А. М. Семантическая диффузия современных конспирологических и эсхатологических мифологем // Вестник Тверского государственного университета. Серия: Филология. 2023. № 2 (77). С. 139–148.

<sup>15</sup> Царь грядет. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WnSSI2hYUy0&t=276s> (дата обращения: 02.09.2024).

<sup>16</sup> Прилуцкий А. М. «Вакцинирование» vs «чипирование»: триггеры эсхатологической мифологии в условиях противоэпидемических мероприятий // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т. 21. № 3. С. 108–118.

Поскольку маргинальные религиозные субкультуры эсхатологической направленности находятся в жесткой оппозиции по отношению к религиозному мейнстриму и часто формируют установки «осажденной крепости», среди их адептов исключительно популярны материалы и тексты полемического и апологетического характера. «Обличение» канонических церковных институтов занимает центральное место в гомилетике различных псевдоканонических структур «альтернативного православия» и общин с неопределенным каноническим статусом. При этом и «обличение», и «апологетика» носят шаблонный характер и часто ограничиваются известным кругом обвинений, причем для обоснования последних могут использоваться события тридцати и более летней давности, вырванные из контекста и ресемантизированные.

Существует и особая прагматическая разновидность источников, которая условно может быть определена как *материалы пропагандистского (миссионерского) и рекламного характера*, направленные на вербовку адептов и популяризацию взглядов, суждений и практик соответствующих субкультур среди потенциально предрасположенных к их восприятию лиц. Это различные листовки, брошюры, видеозаписи, распространяемые адептами часто бесплатно.

Классифицируя источники с точки зрения их **авторитетности в рамках соответствующих религиозных субкультур**, мы полагаем целесообразным выделить следующие типологические группы.

*Материалы, тексты и нарративы, авторитет которых признается большинством приверженцев маргинальной эсхатологии.* Данная категория источников сравнительно невелика, поскольку современная народная эсхатология представляет собой плохо структурированное дискурсивное пространство, в котором часто представлены противоречивые взгляды, оценки и суждения.

*Материалы, хорошо известные в общинах и сообществах, развивающих мифотеологемы маргинальной эсхатологии, но обладающие условным авторитетом.* К числу подобных источников относятся тексты, авторитетность которых по каким-либо причинам ставится под сомнение, но при этом не отвергается полностью. К числу подобных источников можно отнести эсхатологические пророчества, генетически связанные с иноконфессиональной средой или юрисдикциями, воспринимаемыми в качестве «лишенных благодати».

*Материалы, авторитет которых ограничен отдельными общинами,* к числу которых можно отнести многочисленные пророчества одиозных фигур типа уже упомянутого «царя-патриарха-пророка Зосимы» и подобных деятелей.

## Выводы

Разумеется, проблема классификации источников не исчерпывается предложенными выше принципами классификации. Более того, представляется, что для комплексного исследования феномена современной маргинальной эсхатологии более подходящей является «открытая модель», классификационные принципы которой формируются и корректируются в соответствии с задачами исследования. Предложенная типологизация источников решает более скромную задачу, а именно создание теоретико-методологических предпосылок для формирования репрезентативной источниковой базы.



## Источники и литература

1. *Ахметова М.* Пророчество монаха Авеля и концепт «жидовского ига» // *История — миф — фольклор в еврейской и славянской культурной традиции.* М.: Пробел-2000, 2009. С. 122–141.
2. Батюшка Серафим укажет на царя. URL: <https://elitsy.ru/profile/41489/187582/> (дата обращения: 02.09.2024).
3. Воскрес Серафим Саровский... URL: <https://www.youtube.com/shorts/CCP3oD-QwVY?feature=share> (дата обращения: 02.09.2024).
4. *Дэвис Э.* Техногнозис: миф, магия и мистицизм в информационную эпоху. Екатеринбург: Ультра-Культура, 2007. 433 с.
5. Заговор против Бога! Книга Еноха. Изменение ДНК человека. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=cmUBSSsumGs&list=PLzJvNtsEiirfPYNktXgww8e4mrbJ5Iр4> (дата обращения: 02.09.2024).
6. *Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М.* «Зоино стояние» — семиотика мифологического нарратива // *Вестник славянских культур.* 2020. Т. 55. С. 8–20.
7. *Лебедев В. Ю., Прилуцкий А. М.* Семиотика протестантской пара-агиографии // *Вестник Тверского государственного университета.* Серия: Философия. 2019. № 1 (47). С. 102–111.
8. Может ли начертание быть нанесено без согласия и в чем суть согласия? URL: [https://www.youtube.com/watch?v=LCiGhE\\_0q0k](https://www.youtube.com/watch?v=LCiGhE_0q0k) (дата обращения: 02.09.2024).
9. Новая волна плана Даллеса: США начали скупку российских СМИ. URL: <https://3rm.info/main/55007-novaya-volna-plana-dallesa-ssha-nachali-skupku-rossiyskih-smi.html> (дата обращения: 02.09.2024).
10. *Прилуцкий А. М.* «Вакцинирование» vs «чипирование»: триггеры эсхатологической мифологии в условиях противоэпидемических мероприятий // *Вестник Северного (Арктического) федерального университета.* Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2021. Т. 21. № 3. С. 108–118.
11. *Прилуцкий А. М.* Семантическая диффузия современных конспирологических и эсхатологических мифологем // *Вестник Тверского государственного университета.* Серия: Филология. 2023. № 2 (77). С. 139–148.
12. *Прилуцкий А. М., Андреева Л. Е.* Специфика структуры религиозного дискурса // *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина.* 2015. Т. 2. № 1. С. 158–164.
13. *Россия перед Вторым пришествием. Материалы к очерку Русской эсхатологии.* М.: Серда пресс, 1998. 560 с.
14. Технология расчеловечивания. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=IdBF0vVfSfU> (дата обращения: 02.09.2024).
15. Указ Президента РФ от 9 ноября 2022 г. № 809 «Об утверждении Основ государственной политики по сохранению и укреплению традиционных российских духовно-нравственных ценностей».
16. *Фомин А. В.* Знамена пришествия антихриста. Тайны библейских пророчеств о событиях, которые свершатся в конце времен. М.: Новая мысль, 2005. 544 с.
17. Царь грядет. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=WnSSI2hYUy0&t=276s> (дата обращения: 02.09.2024).
18. Чудовищи, рожденные во аде. Динозавры. (Отрок Вячеслав). URL: <https://www.youtube.com/watch?v=-t01vCNv4sk> (дата обращения: 02.09.2024).
19. *Ярасов А. В.* Псевдоправославная секта «царя» и «патриарха» Зосимы (Леонида Власова). URL: <https://sueverie.net/psevdopравoslavnaja-sekta-carja-i-patriarha-zosimy-leonida-vlasova.html> (дата обращения: 02.09.2024).

*Д. М. Титов*

## Русская эмиграция во Франции и Католическая Церковь в межвоенный период

УДК 271.2(470+571)(1-87)-9+272(44)-67  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_106  
EDN GWCOLD



*Аннотация:* Данная статья посвящена тому, как складывались взаимоотношения русской эмигрантской диаспоры первой волны во Франции и православного духовенства с одной стороны и Католической Церкви с аффилированными с ней французскими организациями с другой в период между двумя мировыми войнами. Революционные события в России привели к массовому исходу подданных Российской Империи, десятки тысяч русских эмигрантов, исповедовавших православную веру, выбрали католическую Францию своим новым домом. Русская эмиграция и французское общество, православие и католичество, должны были найти способ сосуществования. В данной статье рассматриваются благотворительная, миссионерская и культурная деятельность Папского престола и французских католических организаций по отношению к русским эмигрантам и духовенству, а также взаимные попытки установить межконфессиональный диалог. Для раскрытия данной темы необходимо затронуть вопросы: мотивации определявшую политику Ватикана в «Русском вопросе», взаимного восприятия католиков и православных и описать контекст существования русской диаспоры во Франции в период интербеллума.

*Ключевые слова:* межконфессиональные отношения, Русская Православная Церковь за границей, католицизм.

*Об авторе:* **Даниил Максимович Титов**

Аспирант Общецерковной аспирантуры и докторантура им. свв. равноап. Кирилла и Мефодия.  
E-mail: daniil.titov.97@gmail.com

*Для цитирования:* Титов Д. М. Русская эмиграция во Франции и Католическая Церковь в межвоенный период // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 106–113.

Статья поступила в редакцию 03.09.2024; одобрена после рецензирования 16.09.2024; принята к публикации 16.09.2024.

# PROCEEDINGS OF THE DEPARTMENT OF THEOLOGY

Scientific Journal  
Saint Petersburg Theological Academy  
Russian Orthodox Church

No. 4 (24)

2024

---

*Daniil M. Titov*

## Russian Emigration in France and the Catholic Church in the Interwar Period

UDC 271.2(470+571)(1-87)-9+272(44)-67  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_106  
EDN GWCOLD



*Abstract:* This article is devoted to the development of relations between the first wave of Russian émigré diaspora in France and the Orthodox clergy on the one hand, and the Catholic Church with its affiliated French organizations on the other, in the period between the two world wars. The revolutionary events in Russia led to a mass exodus of subjects of the Russian Empire; tens of thousands of Russian émigrés who professed the Orthodox faith chose Catholic France as their new home. Russian émigrés and French society, Orthodoxy and Catholicism, had to find a way to coexist. This article examines the charitable, missionary, and cultural activities of the Holy See and French Catholic organizations in relation to Russian émigrés and the clergy, as well as mutual attempts to establish interfaith dialogue. To reveal this topic, it is necessary to touch upon the following issues: the motivations that determined the Vatican's policy in the "Russian question", the mutual perception of the Catholics and the Orthodox, and to describe the context of Russian diaspora's existence in France during the interbellum.

*Keywords:* interfaith relations, Russian Orthodox Church abroad, Catholicism.

*About the author:* **Daniil Maksimovich Titov**

Postgraduate student at the Saints Cyril and Methodius Institute for Postgraduate Studies.

E-mail: daniil.titov.97@gmail.com

*For citation:* Titov D. M. Russian Emigration in France and the Catholic Church in the Interwar Period. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 106–113.

The article was submitted 03.09.2024; approved after reviewing 16.09.2024; accepted for publication 16.09.2024.

Крах Российской Империи и церковный раскол поставил перед Католической Церковью «Русский вопрос», в котором Папство не собиралось быть безучастным. Избранный Папой в феврале 1922 г. Пий XI сразу же заявил о себе как о стороннике христианской унии, предприняв ряд решительных шагов: была реорганизована конгрегация *pro Ecclesia orientali*, существовавшая с 1917 г., в 1925 г. была создана Комиссия *Pro Russia*, активно развивался Восточный Институт, а в 1929 г. в Риме был основан «Руссикум». Восточный обряд представлялся Католической Церкви ключевым элементом к разрешению проблемы<sup>1</sup>, ведь главным препятствием для включения православных в универсальную наднациональную Католическую Церковь представлялось различие в литургии. Особое место в политике Папского престола занимала благотворительность. Ватикан собирал феноменальные по тем временам средства для помощи жертвам голода в СССР<sup>2</sup>. Другим направлением помощи стала русская эмиграция, причем папская помощь эмигрантам изначально состояла в поддержке светских благотворительных организаций, а затем в развитии собственных автономных организаций. В центре этой системы важное место занимал французский иезуит отец Мишель д'Эрбиньи, развернувший активную филантропическую деятельность в среде русской эмиграции в Европе, тем самым стремясь выстроить плодотворные отношения с русскими диаспорами, которые в результате могли бы способствовать переходу православных русских в католическую веру.

Желаемое в Риме сближение было хорошо встречено во Франции. Католические власти считали, что в отношениях с русскими православными открывалась новая эпоха. Именно тогда Франция стала динамичным центром русской эмиграции. В 1921 г. во Франции находилось около 30.000 эмигрантов из России, к 1926 г. это число достигло 67.000 человек, затем их численность стабилизировалась на уровне 70–80.000 человек, в том числе 45.000 человек в Парижской агломерации<sup>3</sup>. Положение эмигрантов было бедственным, и такие организации как Земгор, русское отделение Красного Креста и другие организации, а также французское общество и Католическая Церковь старались в меру сил оказать помощь. Созданная в 1920 г. «*Les Amitiés franco-russes*» стала первой французской светской организацией общенационального масштаба<sup>4</sup>, вошедшей в 1922 г. в состав спонсируемой министерством иностранных дел Франции католической ассоциации «Французский союз помощи русским», под председательством Эммануэля Шапталя, вспомогательного епископа Парижской епархии, ответственного за апостольство среди иностранцев. Эммануэль Шаптал<sup>5</sup>, прозванный «епископом иностранцев»,

---

<sup>1</sup> Голованов С. В. Русское католическое дело. Римско-католическая церковь и русская эмиграция в 1917–1991 гг. Омск: Амфора, 2015.

<sup>2</sup> Tokareva E. Vatican and Catholics in Russia in 1920–1930: communication problems // *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2016. № 236. P. 379–380.

<sup>3</sup> Menegaldo H. *Les Russes à Paris*. Paris: Autrement, 1998. P. 12.

<sup>4</sup> Schor R. Le facteur religieux et l'intégration des étrangers en France, 1919–1939 // *Vingtième Siècle, revue d'histoire*. 1985. N. 7: Étrangers, immigrés, français. P. 103–116.

<sup>5</sup> Clément J. Mgr Chaptal et la Mission diocésaine des étrangers // *Cahiers de la Méditerranée*. 2008. N. 76. P. 53–63

отлично владел русским языком, т.к. по материнской линии был внуком российского банкира еврейского происхождения Льва Раффаловича, и до рукоположения служил аташе французского посольства в Санкт-Петербурге. Помощником Шапталя был каноник Шарль Кене, также владевший русским языком и защитивший диссертацию о П. Я. Чаадаеве.

«Французский союз помощи русским» раздавал еду и одежду, оказывал помощь в поиске трудоустройства и получении образования. В 1922 г. в Париже «Союзу...» удалось трудоустроить 3.000 человек в автомобильную промышленность (в компании «Пежо», «Делоне-Бельвиль», «Рено»). В 1927 г. (т.е. за шесть лет работы) практическую помощь получили более 17,5 тыс. человек, при этом было роздано 7.175 талонов на питание и 4.700 пакетов одежды. Также 320 детей раннего возраста были помещены в приюты или детские дома, 465 детей воспитывались бесплатно или за полцены в интернатах или колледжах, 470 детей воспользовались услугами летних лагерей, 68 студентов получили бесплатное проживание и питание, 638 других студентов получили помощь<sup>6</sup>. Сеть благотворительных католических организаций расширялась по всей территории Франции: в Марселе, Тулузе, Лионе, Лилле и Ницце были созданы комитеты помощи. В частности, в Лилле ассоциация «Друзья русских студентов», основанная иезуитом отцом Давру, помогала получить молодым людям образование<sup>7</sup>, в Ницце бенедиктинский епископ на пенсии ван Калоен создал Французскую ассоциацию помощи эмигрантам, проживавшим на Лазурном Берегу, в которой, помимо раздачи гуманитарной помощи, была организована школа и построен детский дом. Особое место в деятельности католических организаций занял Лион. Открытый в 1923 г. «Лионский комитет» всего за год смог оказать помощь более 1.800 эмигрантам из России. Также в Лионе, до своего отъезда в Париж, проводил миссионерскую деятельность иезуит Тышкевич, там же планировалось создать первую семинарию для русских католиков на основе византийского обряда (однако проект не был реализован).

Постепенно между католиками и православными выстраивались культурные и интеллектуальные связи. В работе интеллектуальных кружков, таких как «Союз за истину» и «Декады Понтины», принимали участие Николай Бердяев, Григорий Трубецкой, Лев Жилле. Французское общество и Католическая Церковь проявляли особый интерес к русскому искусству, художественной и музыкальной культуре. Проводились выставки, был создан католический хор «Истина». Организованная в декабре 1927 г. в Париже «Semaine Mariale Orientale» знакомила прихожан-католиков с восточной литургической традицией<sup>8</sup>. Также в межвоенный период появляются русскоязычные католические журналы: ежемесячный бюллетень «Вера и Родина», «Благовест» (под редакцией настоятеля русского католического прихода церкви Св. Троицы в Париже Александра Евреинова). Конечно же, эти издания

<sup>6</sup> Schor R. Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920 // *Cahiers de la Méditerranée*. 2001. N. 63. P. 157–167.

<sup>7</sup> Gouyon C. L'action des catholiques français auprès des jeunes réfugiés russes dans l'entre-deux-guerres // *Revue d'histoire de l'enfance "irrégulière"*. 2022. N. 24. P. 21–32.

<sup>8</sup> Pettinaroli L. La politique russe du Saint-Siège (1905–1939). Rome, 2015. P. 165.

русско-католической общины во Франции были лишь каплей в море из 167 русских периодических изданий, выходивших в то время. Параллельно выстраивался процесс коммуникации между Папским Престолом и православным духовенством, причем Ватикан делал попытки наладить отношения как с консервативной РПЦЗ, так и с более открытым к диалогу митрополитом Евлогием (Георгиевским). Отметим, что при всем при том прочные доверительные отношения так и не были установлены.

Мотивация и бескорыстность помощи со стороны католиков является дискуссионным вопросом, не имеющим однозначного ответа. Вероятно, проблема в восприятии русских участниками этого процесса. Разумеется, не стоит отказывать организаторам помощи в элементарном милосердии и солидарности с братьями-христианами, попавшими в бедственное положение как на территории Советской России, так и в эмиграции (тем более что получение помощи не было связано с религиозными требованиями). Но, при этом, восприятие русских важно, поскольку отечественные эмигранты чаще всего фигурируют в католических дискурсах как «заблудшие овцы»<sup>9</sup>, оставленные собственными пастырями (поскольку эмиграция была разделена на «карловчан» и «евлогийан»). Иначе говоря, православные русские представлялись католиками «потерянными людьми», коль скоро Католическая Церковь ранее не смогла вернуть их к «христианскому единству». Католики предполагали, что оказанная русским щедрая — и не сопровождавшаяся призывами к обращению в веру — помощь может способствовать сближению. Общее враждебное отношение к левой угрозе, существование славянского обряда в Католической Церкви и, наконец, непосредственное нахождение эмигрантов в католической стране (что способствовало росту смешанных браков) рассматривались как факторы религиозного примирения. При этом для католической иерархии примирение фактически означало Унию, т.е. подчинение православных. Для Мишеля Д'Эрбеньи главным критерием было количество обращенных в католичество. Архиепископ Парижа кардинал Дюбуа, комментируя энциклику *Mortalium animos*, подчеркивал, что «Рим — объединяющий центр всей Церкви», а примирение с «схизматиками», излишняя снисходительность и даже щедрость по отношению к ним стерилизуют интеллектуальное мышление и препятствуют «логической демонстрации истины».

Иную позицию занимал известный католический проповедник отец Мари-Андре Дье, упрекавший своих единоверцев в том, что они возвращают все к латинскому духу и не уважают многообразие верующих. Отец Мари-Андре призывал не пытаться обратить инакомыслящих, а продемонстрировать пример Церкви, очищенной от своих пороков. Главный ответственный за апостольство среди иностранцев, вспомогательный епископ Парижа Эммануэль Шапталль осознавал, как бывший дипломат, деликатный характер помощи эмигрантам из России, стараясь не задеть гордость эмигрантов и убедить их в своем искреннем намерении помочь. Он настаивал на предоставлении помощи без религиозных условий, запрещая оказывать давление

---

<sup>9</sup> Schor R. Les Russes blancs devant l'opinion française (1919–1939) // *Cahiers de la Méditerranée*. 1994. N. 48. P. 223.

на православных детей, посещающих католические учреждения. Также епископ Эммануэль Шаптал поощрял встречи между интеллектуалами и священнослужителями, принадлежащими к двум конфессиям, а также способствовал появлению русско-католической Миссии с часовней, где службы проводились по восточному обряду, с максимальным великолепием<sup>10</sup>.

В отсутствие данных статистики оценить результаты этих усилий нелегко, тем не менее, известно, что индивидуальные переходы из православия в католичество были редки. Так, в Париже тогда было приблизительно 200 русских католиков, 30 — в Лионе, 64 — в Мецкой епархии. При этом православные воспринимали переход в католичество как дезертирство, что приводило к разрыву связей между людьми, а также к общей напряженности межконфессиональных отношений. Обращение в католичество православных священнослужителей было чрезвычайным событием, как, например, обращение архимандрита Сергея Дабича 6 октября 1923 г. от рук епископа Шапталя (что было зафиксировано в «*La Semaine Religion du Diocese de Lille*»). Отметим, что русские католики все же были частью русской эмиграции, и, что важно, не имели каких-либо преимуществ в предоставлении помощи со стороны католических организаций.

В 1923 г. по инициативе Папы Пия XI в Лилле открылась семинария Св. Василия, финансируемая *Oeuvre des Ecoles d'Orient*, под руководством доминиканцев. Это новое учебное заведение предназначалось для русских католиков и тех, кого привлекала восточная духовность и славянский обряд. В 1928 г. Александр Евреинов стал приходским священником русской церкви, под руководством епископа Шапталя. Отметим, что церковь Св. Троицы служила в те годы основой русского католического прихода<sup>11</sup>.

Реакция на указанную помощь в среде русской эмиграции не была однозначной. Так, в 1925–1926 гг. между православными и католиками разгорелась острая вражда. Еще с начала 1920-х гг. православные обвиняли католиков в том, что они за деньги покупают души. Редкие переходы из православия в католичество лишь подогревали вражду, особенно если речь шла о детях, получавших образование в католических учреждениях. Многие православные опасались Унии. Г. Трубецкой<sup>12</sup> и А. Карташев писали о необходимости дать интеллектуальный ответ католицизму, прот. Сергей Булгаков в своей книге «Святые Петр и Иоанн» (1926) критиковал тезисы «*De ecclesia*» д'Эрбиньи о первенстве Папского Престола, Петр Струве говорил о «необходимой религиозной самообороне».

Следует отметить, что помимо католических организаций помощь русской эмиграции оказывали протестантские организации, в частности, неоценимую поддержку Свято-Сергиевскому подворью оказала организация YMCA. При этом отношения между православными иерархами в эмиграции

---

<sup>10</sup> *Biosard P. De la diplomatie à l'épiscopat: Monseigneur Chaptal, évêque d'Isionda, 1861–1943. Paris: Flammarion, 1945. P. 34.*

<sup>11</sup> *Колупаев В. Е. Александр Николаевич Евреинов как Ватиканский дипломат и деятель русского зарубежья // Studia Humanitatis. 2015. № 4. С. 2.*

<sup>12</sup> *Трубецкой Г. Католический богослов о русской религиозной психологии // Путь. 1925. № 1. С. 174.*

и представителями протестантизма и англиканства складывались намного теплее, чем с католиками. Русская зарубежная пресса неоднократно становилась ареной полемики между католиками и православными, причем отношения обострились после серии статей Александра Яблоновского в газете «Возрождение», направленных против благотворительной деятельности Католической Церкви. Вначале католики игнорировали обвинения, заявляя, что их совесть чиста, и что они клевете противопоставляют спокойствие и милосердие. Католическая пресса публиковала письма россиян с благодарностью римскому духовенству за бескорыстную помощь.

Однако далее католики стали резче отвечать на критику. Так, заместитель епископа Шапталя каноник Кене опубликовал свою статью «Серьезная ошибка» в газете «Дни» (*Les Jours*) (27–28 марта 1926 г.). После этого в полемику вмешались иерархические власти: митрополит Евлогий опубликовал свое письмо монсьёру Шапталю, в котором упрекал епископа за действия его подчиненного («Возрождение», 31 марта 1926 г.). В католическом журнале *La Croix* вышла статья, напоминавшая о гонениях на католиков в царской России и утверждавшая, что в случае восстановления монархии в России русские с легкостью забудут о предоставленной помощи и вновь станут притеснять католиков. Взаимные обвинения продолжались до тех пор, пока в апреле 1926 г. парижское епархиальное управление, уставшее от обвинений в оказании якобы корыстной помощи, неожиданно решило распустить «Французский союз помощи русским»<sup>13</sup>. Эта новость произвела глубокое потрясение в кругах русской эмиграции. Газета «Последние новости», возглавляемая П. Н. Милюковым, различные организации, такие как Русский Красный Крест, Российский народный университет, Донское казачество, ранее проявлявшие умеренность, встали на сторону католиков, благодаря епископа Шапталя и выражая сожаление по поводу завершения программы помощи. В итоге митрополит Евлогий обратился к епископу Шапталю с просьбой не мстить невинным детям и старикам, после чего материальная помощь была возобновлена.

Таким образом, межвоенный период стал примечательным временем для истории межконфессиональных отношений в среде русской эмиграции. Для русского православия за рубежом 20-е–30-е гг. XX в. были отмечены поиском идентичности в чуждой конфессиональной среде, необходимостью найти баланс между сближением с другими ветвями христианства, выживанием диаспоры и стремлением избежать ассимиляции, дав интеллектуальный ответ католицизму. Для Католической Церкви это было время стало временем возникновения и крушения надежды на новую Унию. Данные события оказали существенное влияние на последующий отход Ватикана от концепции единства христиан исключительно в виде Унии, и постепенного принятия экуменической идеи. Когда 7 декабря 1965 г. Папа Павел VI и Константинопольский Патриарх Афинагор отменили взаимные отлучения, наложенные в 1054 г., это стало важным шагом на пути примирения между католиками и православными.

---

<sup>13</sup> *Pettinaroli L. Difficultés et fécondités d'une rencontre: catholicisme et orthodoxie à l'épreuve de l'émigration russe // Les premières rencontres de l'Institut européen Est-Ouest. Lyon, 2004. P. 292.*



## Источники и литература

1. Голованов С. В. Русское католическое дело. Римско-католическая церковь и русская эмиграция в 1917–1991 гг. Омск: Амфора, 2015. 464 с.
2. Колупаев В. Е. Александр Николаевич Евреинов как Ватиканский дипломат и деятель русского зарубежья // *Studia Humanitatis*. 2015. № 4.
3. Трубецкой Г. Католический богослов о русской религиозной психологии // Путь. 1925. № 1. С. 172–176.
4. Biosard P. De la diplomatie à l'épiscopat: Monseigneur Chaptal, évêque d'Isionda, 1861–1943. Paris: Flammarion, 1945.
5. Clément J. Mgr Chaptal et la Mission diocésaine des étrangers // *Cahiers de la Méditerranée*. 2008. N. 76. P. 53–63.
6. Gouyon C. L'action des catholiques français auprès des jeunes réfugiés russes dans l'entre-deux-guerres // *Revue d'histoire de l'enfance "irrégulière"*. 2022. N. 24. P. 21–32.
7. Menegaldo H. *Les Russes à Paris*. Paris: Autrement, 1998.
8. Pettinaroli L. Difficultés et fécondités d'une rencontre: catholicisme et orthodoxie à l'épreuve de l'émigration russe // *Les premières rencontres de l'Institut européen Est-Ouest*. Lyon, 2004. P. 289–309.
9. Pettinaroli L. *La politique russe du Saint-Siège (1905–1939)*. Rome, 2015.
10. Schor R. Le facteur religieux et l'intégration des étrangers en France, 1919–1939 // *Vingtième Siècle, revue d'histoire*. 1985. N. 7: Étrangers, immigrés, français. P. 103–116.
11. Schor R. Les Russes blancs devant l'opinion française (1919–1939) // *Cahiers de la Méditerranée*. 1994. N. 48. P. 211–224.
12. Schor R. Solidarité chrétienne? Orthodoxes russes et catholiques français dans les années 1920 // *Cahiers de la Méditerranée*. 2001. N. 63. P. 157–167.
13. Tokareva E. Vatican and Catholics in Russia in 1920–1930: communication problems // *Procedia – Social and Behavioral Sciences*. 2016. № 236. P. 379–380.

*Иеромонах Николай (Чеботарев)*

## Святитель Филарет (Дроздов) о преодолении монастырских конфликтов

УДК 271.2-788:316.48

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_114

EDN JUNVTS



*Аннотация:* Статья посвящена проблеме монашеских межличностных взаимоотношений и конфликтов. Целью работы является изучение предложенных святителем Филаретом (Дроздовым) способов разрешения возникавших в монастырской среде конфликтов. В исследовании указывается на поведенческие стили руководителей в конфликте, разбирается межличностная совместимость и/или несовместимость участников. Рассматриваются типичные монастырские конфликтные ситуации: высказывание обид и неудовольствий, коллективное или индивидуальное написание жалоб, словесное препирательство, ударение или биение, вражда, притеснение и др. На материале писем, мнений и резолюций митрополита Филарета анализируются особенности и типы конфликтов, алгоритм их проявлений. Новизна работы заключается в использовании сравнительно-исторического метода и метода критического анализа источников при выделении и систематизации отношения митрополита Филарета к проблематике монастырских взаимоотношений. Делаются выводы о главенствующем для иноков значении добродетели терпения, упования на помощь Божию в ситуациях раздора и противоречий. Утверждается, что иноку бесполезно обходиться без затруднений и притеснений, поскольку они соблюдают его душу в смирении.

*Ключевые слова:* поведенческая модель, конфликтогены, резолюции, монах, святитель Филарет (Дроздов), конфликт, конфликтология, терпение, монастырь, противоречия, депривация, скорби, насельники.

*Об авторе:* **Иеромонах Николай (Чеботарев Иван Геннадьевич)**

Кандидат филологических наук, магистр богословия, соискатель Минской духовной академии.

E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8067-8121>

*Для цитирования:* Николай (Чеботарев), иером. Святитель Филарет (Дроздов) о преодолении монастырских конфликтов // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 114–126.

Статья поступила в редакцию 23.09.2024; одобрена после рецензирования 04.10.2024; принята к публикации 07.10.2024.

---

*Hieromonk Nicholas (Chebotarev)*

## St. Philaret (Drozdov) on Overcoming Monastic Conflicts



UDC 271.2-788:316.48

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_114

EDN JUNVTS

*Abstract:* The article is devoted to the problem of monastic interpersonal relationships and conflicts. The purpose of the work is to study the ways of resolving conflicts in the monastic environment proposed by St. Philaret (Drozdov). The study points out the behavioral styles of leaders in conflict, interpersonal compatibility and/or incompatibility of participants. Typical monastic conflict situations are considered: expressing grievances and displeasures; collective or individual writing of complaints; verbal bickering; hitting or beating; enmity; oppression, etc. The study also considers typical monastic conflict situations. On the material of Metropolitan Philaret's letters, opinions and resolutions the peculiarities and types of conflicts, the algorithm of their manifestations are analyzed. The novelty of the work lies in the use of comparative-historical method and the method of critical analysis of sources in highlighting and systematizing the attitude of Metropolitan Philaret to the problem of monastic relations. Conclusions are drawn about the predominant importance for monks of the virtue of patience, trust in God's help in situations of discord and contradictions. It is argued that it is not useful for a monk to do without difficulties and oppressions, since they keep his soul in humility.

*Keywords:* behavioral model, conflictogens, resolutions, monk, St. Philaret (Drozdov), conflict, conflictology, patience, monastery, contradictions, deprivation, sorrows, residents.

*About the author:* **Hieromonk Nicholas (Chebotarev Ivan Gennadyevich)**

Candidate of Philological Sciences, Master of Theology, External postgraduate student at the Minsk Theological Academy.

E-mail: nikola.vlg@yandex.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-8067-8121>

*For citation:* Nicholas (Chebotarev), hieromonk. St. Philaret (Drozdov) on Overcoming Monastic Conflicts. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 114–126.

The article was submitted 23.09.2024; approved after reviewing 04.10.2024; accepted for publication 07.10.2024.

## Введение

Предметом исследования являются монашеские межличностные взаимоотношения, конфликты и их специфика. Цель работы заключается в изучении позиции святителя Филарета (Дроздова) по вопросу преодоления и нивелирования возникавших в монастырском социуме конфликтов.

В связи с этим ставятся следующие задачи: 1. Рассмотреть структуру и особенности монашеских конфликтов; 2. Проанализировать типы конфликтов и алгоритм их формирования. Данные явления разбираются на материале писем, мнений и резолюций митр. Филарета, в которых он, напоминая святоотеческие наставления, преподавал архипастырские советы о способах преодоления конфликтных ситуаций, врачевания душевных и телесных недугов через добродетель терпения.

Актуальность выбранной темы обусловлена ростом исторического и научно-практического интереса к жизни иноков дореволюционных монастырей и обращением к духовным традициям русского монашества.

Новизна работы заключается в том, что впервые в рамках научного дискурса предпринята попытка выделить и систематизировать отношение митр. Филарета к проблематике межличностных монастырских взаимоотношений. Использование сравнительно-исторического метода и метода критического анализа источников позволяет выявить сбалансированную позицию московского святителя по конфликтам, происходившим в зоне его архипастырской ответственности.

Один из главных результатов работы видится в том, что доказывается непреходящее для иноков значение добродетели терпения и упования на Творца в ситуациях раздора и противоречий.

При рассмотрении многочисленных резолюций свт. Филарета, связанных с вынесением определений по тем или иным конфликтным ситуациям, происходившим в монастырях, становится очевидным убеждение самого иерарха, что «искушения не для того, чтобы унывать, и тем увеличивать их, но чтобы терпением укрепляться и побеждать»<sup>1</sup>.

В отношении людей своевольных или закоренелых в грехах митрополит преподавал наставление: «терпеть вредных не должно быть необходимости»<sup>2</sup>. Он также учил, что всякое недоброжелательное отношение к христианину подает ему случаи к терпению: «Если кто неласково нас принял, ему о сем и забота, ... а нам ... приобретение»<sup>3</sup>.

Прп. Ефрем Сирий считал, что «злополучен и жалок тот, кто не приобрел терпения. ... Его легко вовлечь в ссоры. Где нужно терпеть, там он ропщет. Где требуется послушание, там прекословит»<sup>4</sup>. С позиции современных исследований такой тип людей можно охарактеризовать как «конфликтотенные

<sup>1</sup> Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского. Т. II: 1826–1832 гг.. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 198.

<sup>2</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 2. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. С. 194.

<sup>3</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Переписка с современницами. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2013. С. 432.

<sup>4</sup> *Ефрем Сирий, прп.* Творения в 8-ми томах. Т. 1. М.: Посад, 1993. С. 9.

личности» — «конфликтные или трудные люди, с которыми затруднено общение, конфликты с которыми легко возникают, но сложно разрешаются»<sup>5</sup>. Как правило, они постоянно всех отягчают своим неудовольствием.

В духовной жизни важно помнить, что Господь посылает человеку благодатную помощь в определенное время и дверь Его милосердия всегда отверста, «если постучим с верою, смирением ..., не отступая нетерпеливо, если дверь не отворилась по первому удару»<sup>6</sup>.

В монашеском социуме особенно часто требуется взаимное терпение начальствующих и подчиненных. Свт. Филарет учил этому на собственном примере. Нередко он обращался: «Имейте ко мне, отец Наместник, терпение, а думаю, что и мне для Вас терпение надобно... Бог нас помиловал, помилуем и мы ризничего»<sup>7</sup>. Московский архипастырь старался всегда признавать свои человеческие немощи и испрашивать прощение: «Простите меня нетерпеливого, который от других требую терпения, которого сам не имею»<sup>8</sup>. В преддверии Успенского поста 1846 г. митрополит с усердием просил у Господа помощи в стяжании христианских добродетелей: «Прошу себе Вашего прощения, в чем на кого нетерпеливостию моею оскорбил Вас (архимандрита Антония), или каким нерассудительным или страстным поступком, или худым примером подал Вам соблазн»<sup>9</sup>.

В современной науке выделяют отдельное направление — «конфликтологию». Оно изучает «природу, сущность, причины возникновения конфликтов, закономерности их функционирования и развития, пути их преодоления»<sup>10</sup>. Рассмотрим с позиции этой дисциплины типичные монастырские конфликтные ситуации и охарактеризуем основные конфликты: 1) высказывание обид и неудовольствий; 2) коллективное или индивидуальное написание жалоб; 3) словесное препирательство; 4) ударение или биение; 5) вражда; 6) притеснение; 7) нарушение правил и устава и другие. Проиллюстрируем некоторые из них выдержками из резолюций свт. Филарета в подтверждение его слов, что людям следует тренировать себя в добродетели терпения. «Если бы все было по желанию, как же приобрели бы мы добродетель терпения?»<sup>11</sup> Митрополит настаивал на святоотеческой позиции: «Каждый должен ... терпеть недостатки ближнего ... Но горе тому, кого терпят, а он не разумеет того!»<sup>12</sup>

## Особенности монастырских конфликтов и их структура

Прежде всего уточним, что конфликт возникает на основе разнонаправленных мотивов или суждений. В переводе с латыни «*conflictus*» — столкновение.

<sup>5</sup> Метлякова Л. А. Конфликтология: учебно-методическое пособие. Пермь, 2016. С. 20.

<sup>6</sup> Филарет (Дроздов), свт. Переписка с современницами... С. 436–437.

<sup>7</sup> Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова)... Т. II. С. 271.

<sup>8</sup> Филарет (Дроздов), свт. Письма к преподобному Антонию... Ч. 2. С. 291.

<sup>9</sup> Филарет (Дроздов), свт. Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 1. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. С. 394.

<sup>10</sup> Зеленков М. Ю. Социальная конфликтология (базовый курс). М.: Юридический институт МИИТ, 2011. С. 15–16.

<sup>11</sup> Филарет (Дроздов), свт. Переписка с современницами... С. 544.

<sup>12</sup> Ефрем Сириин, прп. Творения в 8-ми томах. Т. 1. С. 321.

С точки зрения когнитивной психологии в конфликте сталкиваются «феномены сознания» — цели, ценности, идеи, желания. Противоречия, различия и противоположности оформляются в конфликт тогда, «когда начинают действовать силы, являющиеся его носителями»<sup>13</sup>.

Межличностная совместимость и/или несовместимость оказывает немаловажное влияние на возникновение конфликта между индивидами. Несовместимость предполагает «взаимное неприятие (антипатию) партнеров, основанное на несовпадении (противостоянии) ... характеров, темпераментов, психофизических реакций, индивидуально-психологических характеристик субъектов взаимодействия»<sup>14</sup>. Она может стать причиной эмоционального конфликта, т. н. «психологического антагонизма», который является сложной и трудно разрешаемой формой межличностного противоборства. Например, иеромонах Серпуховского Высотского монастыря Герман просил о переводе его в какой-либо другой монастырь (кроме пустыней) по причине вражды с архим. Амвросием, который его притеснял. Свт. Филарет ответил на его прошение: «Поелику сам объявляет, что с архимандритом во вражде, и потому служить не может: то и запретить ему священнослужение до примирения. А касательно притеснений подтвердить вновь, что ежели оныя есть, то должен просить с доказательствами, а недоказанными извещениями настоятеля не оскорблять»<sup>15</sup>. Насельник Иосифо-Волоколамского монастыря иеродиак. Зосима просил о переводе его в какой-либо другой монастырь по причине угнетения и притеснения его от начальников. Владыка указывал: «Жалуется на угнетения и притеснения, а от кого, когда, какие, чем доказываются — не объясняет. Консистерии вразумить просителя, что это ябеда бестолковая»<sup>16</sup>.

В реалиях монастырской жизни можно выделить семь поведенческих стилей руководителя в конфликте: «1) Административно-авторитарный; 2) Авторитарно-деспотический; 3) Демагогически-авторитарный; 4) Либерально-авторитарный; 5) Демократически-авторитарный; 6) Либерально-демократический; 7) Либеральный»<sup>17</sup>.

В приведенной ниже ситуации строитель Давидовой пустыни иером. Афанасий донес на монастырского послушника Михаила Петрова, обвинив его в предосудительных поступках — в грубости и самовольной отлучке, нарушении благочиния братской трапезы, «на которой должно слушать чтение, а не говорить», произнесении возмутительной речи, что «редька, щи, горох и каша размазня без всякой приправы, а расход в год употребляется более двенадцати тысяч рублей». В этом разбирательстве митр. Филарет обратил особое внимание на поведение и действия настоятеля. На то, что при нынешнем

---

<sup>13</sup> *Леонов Н. И.* Конфликтология: учебное пособие. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Модэк, 2006. С. 34–36.

<sup>14</sup> *Зеленков М. Ю.* Социальная конфликтология... С. 75.

<sup>15</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 1. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1903. С. 76.

<sup>16</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 3. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1905. С. 64.

<sup>17</sup> *Хохлов А. С.* Конфликтология. История. Теория. Практика: учебное пособие. Самара, 2014. С. 240–244.

настоятеле в Давидовой пустыни чрезмерно часто открываются распри и беспорядки, большею частью соединенные с жалобами и доносами на настоятеля. О происшествии, случившемся на трапезе при всей братии, кроме четырех, подписавших донос, на одного Алексея строитель ссылался с некоторою благонадежностью. Но «большую часть братии опорочивал, не исключая и общего бывшего духовника»<sup>18</sup>. Такому поведению ближе всего соответствует авторитарно-деспотический стиль, характерный для руководителя, который в стремлении подчинить коллектив своему влиянию признает только методы грубого, прямого давления. «Не терпит возражений, критики; охотно идет на конфликты и упорно доводит их до конца; неразборчив в средствах достижения цели»<sup>19</sup>. Московский святитель считал такие взаимоотношения в крайней степени неблагоприятными для спокойствия, мира и благоустройства обители. Он размышлял, что это могло произойти от того, что некоторые из братии не отличались добрыми качествами. Но то, что строитель в период своего управления не приобрел даже нескольких благонадежных братьев, в большей степени вызывает сомнение о его способности привести обитель в желаемое благополучие. «Посему консистории, сообразуясь с делом по сему монастырю, представить мнение, не следует ли заменить сего настоятеля другим, более способным благоустроить обитель»<sup>20</sup>.

В другом случае свт. Филарет обратился к «принципам косвенного погашения конфликта»<sup>21</sup>, которые считаются более эффективными, чем прямые методы воздействия. Рассмотрим проблемную ситуацию и эти принципы. На игуменью Московского Рождественского монастыря Афанасию была составлена коллективная жалоба, написанная неизвестным лицом от имени казначеи с сестрами, на обиды и притеснения, испытываемые ими от начальницы. Московский архипастырь рассмотрел жалобу и отметил, что: 1) просительницы поступили незаконно, написав против настоятельницы безымянное письмо чрез постороннего человека; 2) в случае обид от игуменьи не жаловалась каждая на свою обиду, а «составили скопище»; 3) в прошении говорили об обидах, но когда, кому и при каких свидетелях они были нанесены, не объяснили; 4) говорили об этом духовному отцу, а начальству вовремя не доложили; 5) прошение не может быть оставлено без ответных действий, потому что беспокойство в монастыре не прекращается, и «просительницы, как сами признаются, не приступают от того к Святым Тайнам»<sup>22</sup>.

Далее он преподавал наставления, в которых выделяются следующие.

*Принцип «выхода чувств».* Выражение отрицательных эмоций, после «выхода чувств» человек легче принимает разумные доводы. Пусть Преосвященный призовет просительниц «лично и спросит каждую о ея неудовольствиях

<sup>18</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 5, вып. 1. М.: Издание редакции «Московских церковных ведомостей», 1914. С. 42–45.

<sup>19</sup> Хохлов А. С. Конфликтология... С. 241.

<sup>20</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 5, вып. 1. С. 45.

<sup>21</sup> Леонов Н. И. Конфликтология... С. 69–70.

<sup>22</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 4. М.: Издание редакции «Московских церковных ведомостей», 1914. С. 201.

так, чтобы одна не мешалась в неудовольствия другой; потом призовет игуменню и выслушает ее объяснение»<sup>23</sup>.

*Принцип «расширения духовного горизонта».* Показ недобросовестности аргументации, мелочности и непринципиальности причин конфликта, убеждение, что в ценностях более высокого порядка участники едины, а не враждебны. Затем каждому участнику, в котором окажется «неправость, изъяснит оную и побудит просить прощения, а другой стороне присоветует дать прощение, и таким образом победит несогласие миром, с взаимным обещанием охранять впредь общее спокойствие кроткими и мирными поступками»<sup>24</sup>.

*Принцип «обмена позиций».* Взгляд на ссору глазами оппонента. Пусть архиерей сделает особое увещание как игуменье, так и просительницам, чтобы, «оставя сие дело правосудию начальства, ради заповеди Господней, повелевающей и врагов любить, и всем прощать, отложили враждебное смущение и друг у друга христиански прощение попросили, дабы иметь возможность приступить неосужденно к Святым Тайнам»<sup>25</sup>.

Активизация межличностного конфликта часто происходила от внешних воздействий, которые приводили в состояние внутриличностного конфликта и подталкивали к определенным действиям. Участники социального взаимодействия «реагируют на партнера, оценивая его, причем выводы могут не совпадать с реальностью»<sup>26</sup>. Но в то же время эти взаимодействия делают их участников более восприимчивыми к правильным поведенческим моделям. Конфликт может являться продуктивным (участники удовлетворены и что-то получают в результате конфликта) и/или деструктивным (если его участники «недовольны исходом конфликта и чувствуют, что что-то потеряли»<sup>27</sup>).

Так, больничный иеромонах Троице-Сергиевой Лавры Феодул сделал значительное пожертвование в Белопесоцкий монастырь и рассчитывал на определение его в число этого монастырского братства, но вместо награды «получил больницу» и от такой печали стоял перед выбором: либо уйти в мир, либо броситься в колодезь. Свт. Филарет отметил, что иером. Феодул, после своих беспорядочных поступков, живя спокойно в Лаврской больнице, оставался этим недоволен, и вопреки долгу священства, монашества и христианства грозил совершить безрассудные действия. Поэтому в отношении его сделал несколько предписаний: 1) запретить ему священнослужение и благословение рукою; 2) отослать под присмотр в Пешношскую пустынь, чтобы и там увещевали его покаяться в безумных словах и намерениях, и чтобы об успехе увещания и о его поведении строитель «рапортовал мне по третям года; 3) консистории об исключении Феодула из Лавры и определении в Пешношь сообщить обстоятельно»<sup>28</sup>.

---

<sup>23</sup> Там же.

<sup>24</sup> Там же.

<sup>25</sup> Там же.

<sup>26</sup> *Леонов Н. И.* Конфликтология... С. 26.

<sup>27</sup> *Анцупов А. Я., Прошанов С. Л.* Конфликтология: междисциплинарный подход, обзор диссертационных исследований. М., 1997. С. 47.

<sup>28</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 2. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1904. С. 88–89.



Конфликт как любое социально-психологическое явление может быть рассмотрен «как структура и как процесс, протекающий во времени. Следовательно, он должен иметь определенные фазы, стадии своего возникновения, протекания и завершения»<sup>29</sup>. Выделяются: 1) предконфликт — скрытое развитие, выявление и обострение противоречий; 2) собственно конфликт — имеет фазы столкновения и затухания конфликта; 3) последствия конфликта — период, связанный с результатами столкновений интересов. Например, иером. Феофилакт нанес удар по лицу белому диак. Михаилу Виноградову, который произнес на него укорительные слова. Консистерия вынесла определение о штрафовании диакона двадцатью пятью земными поклонами пред образом Спасителя в присутствии настоятеля монастыря, с испрошением прощения друг у друга. Митр. Филарет постановил, что поскольку, по собственному свидетельству Феофилакта и показаниям еще двух свидетелей, он рукой ударил диакона в лицо, то по Апостольскому правилу это грозило извержением из сана. Поэтому более снисходительным наказанием стало запретить ему священнослужение на месяц. Диакон обидел Феофилакта словами, а Феофилакт стал драться. Своим самоуправством он лишил себя права иска, и если диакон и виноват, то был наказан ударом. Следовало заметить игумену, что или он поступил недостойно настоятельского благоразумия, когда, видя двух из братии, кланяющихся ему в ноги, не догадался узнать от них, для чего они это делают, или «рассказывает происходившее неправдиво. Подтвердить, чтобы поступал осмотрительнее, дабы самому не лишиться доверия у начальства»<sup>30</sup>. В данной ситуации предконфликт — укорительные слова, конфликт — удар по лицу, последствия — наказание в виде 25 земных поклонов и запрещение в священнослужении. Далее в резолюциях мы находим продолжение этого дела в виде прошения диак. Михаила о прекращении штрафа, за которые он терпит насмешки от братии. Свт. Филарет напомнил ему: «Поклоны не порок; и излишняя нетерпеливость живущему в монастыре неприлична. Чтобы братия не укоряли диакона, за тем смотреть настоятелю»<sup>31</sup>.

### **Типы конфликтов и алгоритм их формирования**

По механизму возникновения выделяют два типа конфликтов — случайные и неслучайные. Первый тип еще называют самопроизвольным, непреднамеренным. Он рождается помимо волевого решения участников, в нем никто не заинтересован. Основную роль при этом играют негативные эмоции как реакция на неблагоприятное стечение обстоятельств. Например, настоятель Коломенского Троицкого Новоолутвина монастыря архим. Иоаким доносил о том, что иеромонах этого монастыря Иона дерзал при всей братии в трапезной за обедом произносить злостные и укоризненные слова о Его Высокопреосвященстве, за какую-то будто бы причиненную ему обиду. Архимандрит, не видя успеха в своих увещаниях Ионы, не допустил его до совершения

<sup>29</sup> Леонов Н. И. Конфликтология... С. 56–57.

<sup>30</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 5, вып. 1. С. 47.

<sup>31</sup> Там же. С. 104.

очередного священнослужения. Владыка посоветовал настоятелю сказать монастырской братии, чтобы они этим не смущались. Кажется, что говорил не столько Иона, сколько его болезнь. На иеромонаха святитель не обиделся и ему простил. От священнослужения без важных причин удалять его не следовало, а если были «важные причины или опасения, то надобно представлять обстоятельно»<sup>32</sup>. Основную роль в возникновении случайных конфликтов играют конфликтогены — «грубые слова, агрессивные, презрительные и ... невербальные проявления, ... могущие восприниматься как враждебные»<sup>33</sup>.

Случайные конфликты возникают при отсутствии объективных противоречий между участниками конфликтов из-за неудачного слова, непродуманного действия, неправильного истолкования намерений другого человека, восприятия угрозы там, где ее нет и т.п. Например, монахиня московского Никитского девичьего монастыря Рахиль составила жалобу на настоятельницу, т.к. болезненно отреагировала на то, что игуменья в поданных ведомостях рекомендовала ее поведения *посредственного*, тогда как за прежние годы рекомендовала поведения хорошего и к послушанию способной. Свт. Филарет вразумлял ее, что игуменья имела право свидетельствовать о поведении сестер. Следствие по сему прошению производить не было необходимости, «ибо не сказано, кто в чем виноват, и какие на то доказательства. Посему оставить оное без действия. А монахине чрез игуменю объявить, чтобы она от неосновательных жалоб удержалась»<sup>34</sup>. Сложнее оказалась ситуация в конфликте казначея Николаевского Угрешского монастыря иером. Иннокентия с духовником иером. Иоанникием, который 8 января 1829 г. после вечерни, в отсутствие игумена, жестоко избил его, заподозрив наблюдение казначея за Иоанникием, который не был за вечернею. После тщательного исследования обстоятельств дела святитель сделал распоряжение: «...буйного Иоанникия в Угрешский монастырь не возвращать и до священнослужения не допускать, а употреблять в Знаменском в низшие послушания и труды, чтобы не даром хлеб ел»<sup>35</sup>.

Неслучайные конфликты рождаются из-за существенных противоречий между его сторонами. Со временем претензии накапливаются и образуют ядро конфликтной ситуации. Та сторона, которую не устраивает сложившееся положение дел, ставит перед собой цель «изменить положение в собственных интересах»<sup>36</sup>. Проиллюстрируем выдержками из писем свт. Филарета к настоятельнице Спасо-Бородинского монастыря игуменье Сергии (Волконской). В одном из них говорится, что в обители находятся некие сестры, которые не ходят в церковь и ропщут на это требование. Владыка советовал применять к ним постепенные меры вразумления, но если они не захотят исправиться, то им следует покинуть монастырь. Для других насельниц достаточно

---

<sup>32</sup> Там же. С. 91.

<sup>33</sup> Метлякова Л. А. Конфликтология... С. 26.

<sup>34</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 3, вып. 1. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1906. С. 49–50.

<sup>35</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 2. С. 133–34.

<sup>36</sup> Метлякова Л. А. Конфликтология... С. 26.

будет такого примера: «Нехождение в трапезу не так важно, как нехождение в церковь. В сем могут быть причины извинения. В сей части восстанавливать порядок можно с некоторою постепенностию»<sup>37</sup>. В другом письме архиерей печалился из-за того, что сестры не хотели переходить к точному соблюдению правил общежительного монастыря и настаивали, чтобы все оставалось, как и в предшествующие времена. Он советовал игуменье: «...порочные действия, если не потеряна еще надежда исправления, надобно с терпением исправлять, а к недостаточности иметь снисхождение»<sup>38</sup>.

Последовательность оформления конфликта можно представить следующим образом. Возникновение объективной причины — нарушение психологического равновесия у участников — невозможность реализовать свои интересы — «включение психологических защитных механизмов — конфликт»<sup>39</sup>. Рассмотрим это на примере конфликта иеродиакона Данилова монастыря Тарасия с архим. Феофилактом, который, вследствие резолюции об отправлении его в Белопесоцкий монастырь, не предупредив об этом, изготовил для Тарасия дорожное платье и вывел его чрез сторожей за ворота к приготовленной повозке. В присутствии полицейского чиновника несколько сторожей посадили иеродиакона в повозку и затем провожали 10 верст от Москвы. Московский архиерей обратил внимание на следующее: 1) архимандрит распорядился попечительно, т. к. снабдил иеродиакона дорожным платьем, хотя тот должен был иметь свое; 2) иеродиакон оказался своевольным, потому что возвратился с пути, в который отправлен был по указу. Он мог бы прислать прошение из Белопесоцкого монастыря; 3) нелепым оказывается его возвращение с пути в Белопесоцкий монастырь, т. к. он сам утверждал, что хотел бы спокойно остаться в этом монастыре; 4) иеродиакон непокорный, поэтому и был приглашен квартальный надзиратель; 5) монах не знает, что говорит, «когда о поведении своем в монастыре ссылается на городских обывателей»<sup>40</sup>.

Одной из социально-психологических причин конфликта является *депривация*. Это «расхождение между интересами — ожиданиями (состоянием сознания) субъекта и реальными возможностями их реализации (удовлетворения) на практике»<sup>41</sup>. Обратимся к резолюции свт. Филарета по делу игуменьи серпуховского Владычнего девичьего монастыря Назареты, которая не желала терпеть в монастыре мон. Амфилохию, поскольку она «груба и непослушна», и потому что она «отлучалась из монастыря с тем, чтобы приискать себе место в другом монастыре», а также и по другим причинам. Внимательно изучив дело, митр. Филарет установил, что в 1830 г. игуменья характеризовала мон. Амфилохию поведения хорошего, и что та проходила должность ризничей рачительно, а клиросную усердно, в подозрениях не находилась. Игуменья призналась, что возвратившуюся из отпуска монахиню не приняла и выгнала самовольно, без разрешения начальства. Это своеволие непростительно, т. к.

<sup>37</sup> Филарет (Дроздов), свт. Переписка с современницами... С. 601.

<sup>38</sup> Там же. С. 602.

<sup>39</sup> Зеленков М. Ю. Социальная конфликтология... С. 38.

<sup>40</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 3. С. 169–170.

<sup>41</sup> Зеленков М. Ю. Социальная конфликтология... С. 42.

Амфилохия была определена ризницей указом, поэтому с должности ее могли снять не иначе, как по указу. Если бы Амфилохия возвратилась не по изгнанию, а своевольно, то надлежало бы об этом от игуменьи составить рапорт, а как такового не было, то и видно, что Амфилохия точно была выгнана. Хотя игуменья говорила о грубости и неповиновении Амфилохии, но это не заслуживает уважения, потому что до этого сама в ведомости ее одобрила. «Очевидная натяжка игуменьи оказывается в её объяснении. Например, ... Амфилохия за трапезою ничего почти не вкушала: неужели Амфилохия была бы достойнее, если бы ела больше? По таковым обстоятельствам дела учинить следующее. 1) Монахиню Амфилохию оставить в Борисоглебском монастыре. 2) Не ставить в порок и предосуждение сей монахини как сего перевода из монастыря в монастырь, так и взводимых теперь на нее игуменьею обвинений, поелику они частью очевидно ложны, частью сделаны игуменьею в закрытие своей вины. 3) Игуменье Назарете за своевольное отрешение указной ризницей и за изгнание монахини ... сделать в серпуховском духовном Правлении выговор, со вразумлением о пределах власти ей вверенной»<sup>42</sup>. Можно прийти к выводу, что, возможно, причиной данного конфликта являлись психологическая несовместимость, стремление игуменьи к абсолютной власти, внутригрупповой «фаворитизм», т. е. предпочтение своих приближенных представителям других групп.

Таким образом, перечисленные случаи свидетельствуют о личных драмах, переживаниях, смятениях насельников монастырей. Они вызывали у митр. Филарета сочувствие. Он предупреждал: «Не судите других, ... а признайте и осудите свою немощь и недостаток терпения»<sup>43</sup>.

## Заключение

В качестве выводов обобщим высказывания, советы и наставления свт. Филарета о способах преодоления конфликтов, врачевания душевных и телесных недугов посредством добродетели терпения.

Московский митрополит свидетельствовал, что терпение и мужественное перенесение скорбей имеют первостепенное значение в духовной жизни. Смирением мы побеждаем бесов, а терпением — воюющие на душу и тело страсти. Он поучал: «...остерегитесь, чтобы вам, ... раздражаясь на того, кто с горя раздражается и раздражает вас, не раздражить Бога»<sup>44</sup>. Архипастырь наставлял быть терпеливым и сострадательным к любому человеку, который находится в угнетенном, бедственном положении, даже если он проявляет нетерпение, капризы и неблагодарность. Важно не отвечать на эти проявления своими собственными негативными чувствами и эмоциями, «...кротость, терпение и любовь могут не только усладить проистекшее из горького источника, но и горький источник исправить»<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 3. С. 208–209.

<sup>43</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Переписка с современницами... С. 250.

<sup>44</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи: в 4-х томах. Т. IV: 1851–1867 гг. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2009. С. 219–220.

<sup>45</sup> *Филарет (Дроздов), свт.* Переписка с современницами... С. 408.

В письме наместнику Лавры архим. Антонию святитель пояснял, что человек ропщет и негодует тогда, когда хочет оправдать или пожалеть себя: «Люди не знают, что нетерпеливый порицает место для своего оправдания, и со вредом глотают порицания»<sup>46</sup>. Важно научиться и в благоденствии, и в злополучии всегда пребывать в уравновешенном и мирном состоянии. Прп. Петр Дамаскин сравнил терпение с камнем. Находящийся на нем, т.е. имеющий терпение непоколебимо выстоит против ветров и волнений житейских, найдет покой и умиротворение: «Терпение ... научает душу утешать себя и не унывать от множества браней и скорбей»<sup>47</sup>. Терпение начинается с рассудительности и благоразумия, а рождается от страха Божьего и веры.

Как показывает проведенное исследование, тот, кто не хочет терпеть скорби и сложные межличностные отношения, забывает, что если не научится переносить испытания, то Бог может «благословить новое терпение». Но как скоро Он «узрит преданность воле Его», «обучившегося терпению»<sup>48</sup> освободит от неприятностей. В переписке с Е. В. Новосильцевой свт. Филарет преподал совет быть терпеливой и смиренной, когда другие люди клеветают на нас или напоминают нам о наших ошибках. Вместо того чтобы возмущаться или раздражаться, мы можем использовать эти ситуации, чтобы проверить нашу добродетельную жизнь и стать еще лучше. Если мы примем эти испытания с терпением и смирением, то можем получить благословение от Бога, и наши дела любви к врагам станут еще более совершенными: «...люди безумствуют, но провидение безумные дела их попускает с мудрой целью. ... Так можно извлечь пользу, ... если мы не станем себе вредить нетерпеливостью и взаимным враждебным чувством»<sup>49</sup>. Человек не может обходиться без затруднений и притеснений, которые соблюдают его душу в смирении: «Нужны человеку и времена лишения, и скорби для подвига терпения, и охранения души в смирении»<sup>50</sup>. После проявленного терпения христианина ожидает радость и облегчение: «Примем скорбь и лишение без ропота, ... и Господь во время свое дарует ощутить скрывающийся мир и утешение»<sup>51</sup>. Дело сострадания, милосердия и человеколюбия к монастырским насельникам непрочно без терпения и усилия над собой: «Когда просьбы о помощи приводят в нетерпение, тогда может быть полезно, наперекор сему чувству, с осуждением себя сделать дело человеколюбия»<sup>52</sup>.

По мнению свт. Филарета, помочь преодолеть разнообразные конфликты может только один Господь Бог, который единственный истинный источник всех добродетелей: «...да подкрепит вас в послушном судьбам Его терпении скорби и да дарует вам свое благодатное утешение»<sup>53</sup>.

<sup>46</sup> Филарет (Дроздов), свт. Письма к преподобному Антонию... Ч. 2. С. 238.

<sup>47</sup> Петр Дамаскин, прп. Творения. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. С. 229–33.

<sup>48</sup> Филарет (Дроздов), свт. Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М... (Муравьеву). Киев, 1869. С. 363.

<sup>49</sup> Филарет (Дроздов), свт. Переписка с современницами... С. 224.

<sup>50</sup> Там же. С. 351.

<sup>51</sup> Там же. С. 573.

<sup>52</sup> Там же. С. 179

<sup>53</sup> Там же. С. 236.

## Источники и литература

1. *Анциупов А. Я., Прошанов С. Л.* Конфликтология: междисциплинарный подход, обзор диссертационных исследований. М., 1997. 239 с.
2. *Ефрем Сирин, прп.* Творения в 8-ми томах. Т. 1. М.: Посад, 1993. 399 с.
3. *Зеленков М. Ю.* Социальная конфликтология (базовый курс). М.: Юридический институт МИИТ, 2011. 272 с.
4. *Леонов Н. И.* Конфликтология: учебное пособие. М.: Изд-во Московского психолого-социального института; Воронеж: Модэк, 2006. 232 с.
5. *Летопись жизни и служения святителя Филарета (Дроздова), митрополита Московского.* Т. II: 1826–1832 гг.. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. 384 с.
6. *Метлякова Л. А.* Конфликтология: учебно-методическое пособие. Пермь, 2016. 208 с.
7. *Петр Дамаскин, прп.* Творения. М.: Изд-во московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2001. 319 с.
8. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 1. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1903. 240 с.
9. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 2. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1904. 240 с.
10. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 2, вып. 3. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1905. 288 с.
11. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 3, вып. 1. М.: Издание редакции «Душеполезное чтение», 1906. 311 с.
12. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 4. М.: Издание редакции «Московских церковных ведомостей», 1914. 263 с.
13. Полное собрание резолюций Филарета, митрополита Московского. Т. 5, вып. 1. М.: Издание редакции «Московских церковных ведомостей», 1914. 179 с.
14. *Филарет (Дроздов), свт.* Переписка с современницами. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2013. 832 с.
15. *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 1. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 495 с.
16. *Филарет (Дроздов), свт.* Письма к преподобному Антонию наместнику Свято-Троицкой Сергиевой Лавры 1831–1867. Ч. 2. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2007. 447 с.
17. *Филарет (Дроздов), свт.* Письма митрополита Московского Филарета к А. Н. М... (Муравьеву). Киев, 1869. 692 с.
18. *Филарет (Дроздов), свт.* Слова и речи: в 4-х томах. Т. IV: 1851–1867 гг. М.: Изд-во Свято-Троицкой Сергиевой лавры, 2009. 447 с.
19. *Хохлов А. С.* Конфликтология. История. Теория. Практика: учебное пособие. Самара, 2014. 312 с.

*А. М. Гагинский*

## Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна



УДК 1(091):2-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_127

EDN LSACZO

*Аннотация:* В статье описываются два основных течения современной философской теологии. Автор отмечает, что ландшафт философии XX–XXI вв. делится на две основные области: аналитическую, или англо-американскую, и постмодерную, или континентальную. Соответственно с этим и современная философская теология делится на два вида: аналитическую теологию и теологию постмодерна. Различие этих видов теологии обусловлено в первую очередь их методологией и теми теоретическими предпосылками, которые они считают допустимыми. И если первоначальные христианские импульсы у этих теологий более или менее общие, все же многие выводы оказываются несовместимыми. В частности, довольно трудно было бы сочетать взгляды У. Олстона и Дж. Капуто, А. Плантинги и Дж. Ваттимо, Р. Суинберна и Ж.-Л. Мариона. В данном контексте автор описывает основную специфику аналитической теологии, в которой Бог анализируется как одно из сущих, ничем не отличающееся от мира или человека. Это возможно потому, что аналитики работают в рамках парадигмы унивокации и имплицитно ставят законы логики выше Бога. Затем автор обращается к основной специфике теологии постмодерна, центральная предпосылка которой связана с ницшеанством и вестью о «смерти Бога». Автор показывает, что оба подхода включают в себя крайние и недостоверные позиции, тогда как аутентичная христианская теология всегда стремилась пройти между Сциллой сухого рационализма и Харибдой теологии постмодерна.

*Ключевые слова:* философия, теология, аналитическая теология, теология постмодерна, теология эпохи постмодерна, постмодернизм, доказательство, риторика.

*Об авторе:* **Алексей Михайлович Гагинский**

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

E-mail: algaginsky@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*Для цитирования:* Гагинский А. М. Между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 127–147.

Статья поступила в редакцию 30.09.2024; одобрена после рецензирования 08.10.2024; принята к публикации 08.10.2024.

---

*Alexey M. Gaginsky*

## Between the Scylla of Analytic Theology and the Charybdis of Postmodern Theology

UDC 1(091):2-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_127  
EDN LSACZO



*Abstract:* The article describes two main currents of contemporary philosophical theology. The author notes that the landscape of 20<sup>th</sup>- and 21<sup>st</sup>-century philosophy is divided into two main areas: analytic, or Anglo-American, and postmodern, or continental. Accordingly, contemporary philosophical theology is also divided into two types: analytic theology and postmodern theology. The distinction between these types of theology is primarily conditioned by their methodology and the theoretical assumptions they consider acceptable. While the original Christian impulses of these theologies are more or less common, many of their conclusions are incompatible. In particular, it would be difficult to reconcile the views of W. Alston and J. Caputo, A. Plantinga and G. Vattimo, R. Swinburne and J.-L. Marion. In this context, the author describes the basic specificity of analytic theology, in which God is analyzed as one of beings, no different from the world or human being. This is possible because analytic theologians work within the paradigm of univocity and implicitly place the laws of logic above God. The author then turns to the basic specificity of postmodern theology, the central premise of which is linked to Nietzsche and the message of the “death of God”. The author shows that both approaches include extreme and untrustworthy positions, while authentic Christian theology has always sought to pass between the Scylla of rationalism and the Charybdis of postmodern theology.

*Keywords:* philosophy, theology, analytic theology, postmodern theology, postmodern theology, theology in postmodern era, postmodernism, evidence, rhetoric.

*About the author:* **Alexey Mikhailovich Gaginsky**

Candidate of philosophy, Senior researcher at the Philosophy Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: [algaginsky@gmail.com](mailto:algaginsky@gmail.com)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9412-9064>

*For citation:* Gaginsky A. M. Between the Scylla of Analytic Theology and the Charybdis of Postmodern Theology. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 127–147.

The article was submitted 30.09.2024; approved after reviewing 08.10.2024; accepted for publication 08.10.2024.



## Введение: необходимость философской теологии

Теология есть речь о Боге, т.е. такая речь, которая в какой-то мере *адекватна* своему предмету. Если бы это было не так и речь о Боге ничего о Нем не сообщала, то теология и как наука, и вообще как предметная область была бы невозможна.

О такой невозможности писали древнегреческие поэты, которые полагали, что смертная человеческая природа неспособна познавать божественное, а потому должна ограничиваться лишь тленным: «смертным подобает смертное ( $\theta\nu\alpha\tau\acute{\alpha} \theta\nu\alpha\tau\omicron\iota\varsigma\iota \pi\rho\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota$ )», «смертной природе подобает мыслить смертное ( $\theta\nu\eta\tau\eta\nu \delta\grave{\epsilon} \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu \chi\rho\eta\grave{\iota} \theta\nu\eta\tau\acute{\alpha} \phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ )», «будучи смертным, смертный должен думать о смертном, а не о бессмертном ( $\theta\nu\alpha\tau\acute{\alpha} \chi\rho\eta\grave{\iota} \tau\omicron\nu \theta\nu\alpha\tau\omicron\nu, \omicron\upsilon\kappa \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\alpha \tau\omicron\nu \theta\nu\alpha\tau\omicron\nu \phi\rho\nu\epsilon\iota\nu$ )»<sup>1</sup>. Конечно, в таком случае речь о Боге едва ли возможна: если смертным подобает думать только о смертном, то удел человека — лишь временное и преходящее, лишь радикальная конечность.

Тем не менее греческие философы отвоевали право мыслить о вечном<sup>2</sup>. В античной философии, начиная по крайней мере с Аристотеля, теология была возможна как первая философия, или метафизика, т.е. как нечто предельное для человеческой мысли. Если философия рассматривает мироздание в целом, его наиболее общие константы, то теология находится уже на пределах философских возможностей, достигая границ выразимого и невыразимого. Поэтому с давних времен *теология есть не что иное, как первая философия*. И даже с приходом христианства ситуация не сильно изменилась: философские дискуссии сменились догматическими спорами, которые предполагают, что речь о Боге возможна. Разумеется, в патристическую эпоху компетенции рациональности в теологии<sup>3</sup> были значительно ограничены, тем не менее доверие к разуму утрачено не было, о чем свидетельствует долгий период догматических споров и различных церковных Соборов, за которыми нетрудно разглядеть ту же ревность по истине, что некогда разделяла философские школы. Споры эти были бы попросту невозможны, если бы участники не чувствовали уверенности в том, что божественное до определенной степени постижимо и выразимо, т.е. сама система догматики предполагает такую возможность. В противном случае имели бы место лишь взаимные проклятия (что, впрочем, тоже нередко случалось). Поэтому

---

<sup>1</sup> Соответственно: *Pindarus*. Isthmia V.16; *Sophocles*. Fr. 590; *Epicharmus*. Fr. 263. Возникшая в трагическую эпоху, олимпийская религия была безнадежной: «Ибо из тварей, которые дышат и ползают в прахе, истинно в целой вселенной несчастнее нет человека» (*Homerus*. *Ilias* XVII. 446–447). Люди подобны листьям в дубравах, которые срывает ветер и развевает по земле; земная жизнь кратковременна и полна невзгод, загробная — безутешна в царстве Аида (*Homerus*. *Ilias* VI. 146–149; *Odyssea* XVIII. 489–491; ср.: *Sophocles*. *Oedipus Coloneus* 1224–1227).

<sup>2</sup> См.: *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* 1177b 31–34; *Metaphysica* 982b29–983b12. См. также: *Хлебников Г. В.* Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014.

<sup>3</sup> Хорошую постановку вопроса предложил П. Б. Михайлов (хотя он подходит с другой стороны к рассмотрению этой проблематики), см.: *Михайлов П. Б.* Компетенции рациональности в богословии // *Михайлов П. Б.* Категории богословской мысли. М., 2013. С. 32–47.

сколь бы ни были скептически теологи по отношению к философии — иной раз доходя до полного ее отрицания, — не будет преувеличением сказать, что теология не существует без философии. Конечно, степень философской вовлеченности бывает разной, но хотя бы как фон она обязательно присутствует. И на этом фоне хорошо видно, какими путями следует современная философская теология<sup>4</sup>.

Так сложилось, что ландшафт современной философии делится на две основные области: аналитическую, или англо-американскую, и постмодерную, или континентальную. Соответственно с этим и современная философская теология делится на два вида: аналитическую теологию и теологию постмодерна (разумеется, всякое обобщение упускает детали). Различие этих видов теологии обусловлено в первую очередь их методологией и теми теоретическими предпосылками, которые они считают допустимыми. И если первоначальные христианские импульсы у этих теологий более или менее общие, все же многие выводы оказываются несовместимыми. Например, довольно трудно было бы сочетать взгляды У. Олстона и Дж. Капуто, А. Плантинги и Дж. Ваттимо, Р. Суинберна и Ж.-Л. Мариона. Нужно добавить, что в настоящее время имеется весьма широкий спектр подходов внутри каждой традиции, поэтому здесь следует вынести за скобки различие между аналитической теологией и аналитической философией религии, а также многообразие подходов внутри теологии постмодерна<sup>5</sup>, ибо описать все это в одной статье не представляется возможным. Тем не менее вполне возможно очертить некие общие контуры и показать, что два вида современной теологии представляют собой нечто вроде Сциллы рационализма и Харибды релятивизма. И мудро было бы не впадать в крайности.

### **Сцилла рационализма: аналитическая теология**

Типичный стереотип философии Нового времени — разделение между эмпиризмом и идеализмом. Сторонники этих направлений придерживались, как правило, довольно крайних позиций, превращавшихся в своего рода идеологемы, которые ассоциировались не столько с методологией и логикой исследования, сколько с тем или иным мировоззрением. Например, в Англии XIX в. было довольно много сторонников идеализма: платоники и гегельянцы занимали прочные позиции вплоть до начала XX в., пока Дж. Мур и Б. Рассел не положили этому конец, что и стало началом аналитической философии. Иначе говоря, будучи по своей сути контринтуитивным и далеким от классической христианской онтологии, идеализм породил ответную реакцию, которая, однако, была направлена не только против самого идеализма, но и против

<sup>4</sup> Некоторые наблюдения по этому поводу: *Гагинский А. М.* Пути патристической философии в контексте арианских споров IV в. // *Христианское чтение.* 2020. № 4. С. 109–123; *Его же.* Хайдеггер, схоласты и три модели теологии // *Христианское чтение.* 2023. № 4. С. 139–151.

<sup>5</sup> См.: *Бакер-Хитч М.* Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.* 2021. № 2 (10). С. 155–172; *The Cambridge Companion to Postmodern Theology* / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. P. 3–148.

христианства, которое по причине стереотипного противопоставления эмпиризму и позитивизму с этим идеализмом стойко ассоциировалось. Сама эта ситуация является весьма примечательной: отталкиваясь от критики идеализма, аналитические философы естественным образом склонялись в сторону эмпиризма, который они обогатили строгими логическими методами и обратили против метафизики<sup>6</sup> (хотя метафизика — это вовсе не идеализм). Поэтому первая половина XX в. — это время очень критического отношения к метафизике<sup>7</sup>, окончившегося только в 50–60-х гг. благодаря жесткой самокритике и развитию модальной логики<sup>8</sup>. В это же время появляется и новая область аналитических исследований — аналитическая теология<sup>9</sup>.

Появление аналитической теологии в значительной степени является реакцией на ослабление логического позитивизма, сторонники которого хотели свести осмысленные высказывания к протокольным предложениям и отказаться от метафизики. Поскольку этот проект не увенчался успехом (хотя и принес некоторые плоды), место одной крайности, как это часто бывает, заняла другая: молодая аналитическая теология, вооружившись современной логикой, почти утратила чувство трансцендентности, а потому идея Бога здесь препарируется на тех же логических основаниях, что и любое другое сущее. Как заметил Н. Уолтерсторф:

---

<sup>6</sup> См.: *Помпер М.* Взлет аналитической философии 1879–1930: от Фреге до Рамсея. М.: Канон+, 2023.

<sup>7</sup> *Карнап Р.* Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 69–89.

<sup>8</sup> Впрочем, некоторые исследователи говорят о том, что «возрождение» метафизики в аналитической философии — это скорее миф, поскольку ни Г. Фреге, ни даже Б. Рассел по существу никогда не отказывались от метафизики, вследствие чего речь должна идти лишь о том, что аналитики постепенно выработали новые методы работы, отличные от лингвистического анализа и философии обыденного языка (см.: *Simons P.* Metaphysics in Analytic Philosophy // *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* / Ed. M. Beaney. Oxford University Press, 2013. P. 709–728). Более традиционная точка зрения, описывающая возрождение метафизики в аналитической традиции: *Лакс М.* Метафизика в аналитической традиции // *Философский журнал*. 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15; см. также: *Блохина Н. А.* Метафизика в аналитической философии: Очерки истории. Рязань, 2011; *Лакс М., Крист Т. М.* Метафизика: современное введение. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024.

<sup>9</sup> Появление этого направления обычно связывают со сборником статей, ставшим в некотором роде классикой: *New Essays in Philosophical Theology* / Ed. A. Flew, A. Macintyre. London: SCM, 1955. Следует добавить, однако, что одну из наиболее важных ролей в истории аналитической теологии сыграл А. Плантинга, наиболее продуктивная деятельность которого пришлась на 60–90-е гг. См.: Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014; *Бутаков П. А.* Философская теология до и после Плантинги // *Вестник Томского государственного университета*. Серия: Философия. Социология. Политология. 2018. № 46. С. 183–192. Современное положение дел в аналитической теологии представлено, например, в сборнике: *T&T Clark Handbook of Analytic Theology* / Ed. J. M. Arcadi, J. T. Turner, jr. London, New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2021. Вспросу о том, что вообще такое аналитическая теология, что в ней аналитического и что собственно теологического, посвящена книга: *McCall Th. H.* An Invitation to Analytic Christian Theology. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.

«Следствием упадка логического позитивизма оказалось то, что тема границ мыслимого и утверждаемого фактически утратила всякий интерес для философов аналитической традиции. <...> Я полагаю, что одна из причин, почему философская теология не расцвела в континентальной традиции, заключается в том, что континентальные философы, в отличие от их коллег аналитиков, до сих пор заняты таким традиционным вопросом классических философов модерна, как границы мышления и суждения»<sup>10</sup>.

Уместно на время оставить в стороне тезис о том, что в континентальной традиции не расцвела философская теология (это так лишь с точки зрения аналитика), гораздо важнее обратить внимание на то, что для аналитиков вопрос о границах познания не имеет большой значимости. На мой взгляд, это одна из наиболее характерных черт этого вида теологии, который совершенно не замечает апофатику и радикальную трансцендентность Бога. Подобно тому, как у Дунса Скота унивокальное бытие оказывалось чем-то предшествующим Богу и миру, так в аналитической традиции логика есть нечто абсолютное и универсальное, так что сам Бог должен подчиняться ей. Поэтому совершенно неудивительно, что аналитический теолог может говорить не только о том, что Бог *не* всемогущ в собственном смысле слова, ибо Его могущество ограничено логикой, но даже и *не* всеведущ, ибо Он не знает того, что человек будет делать завтра, ведь Бог находится во времени, а потому и существовать должен точно так же, как и всякое другое сущее. Иначе говоря, трансцендентный Бог, анализируемый логически, должен соответствовать тем рациональным критериям, которые предъявляются любому познаваемому сущему, поэтому Его зачастую представляют как некую Личность, которая обладает определенными верованиями, отличаясь от человека лишь тем, что к ее свойствам добавляется приставка «все-»: все-могущий, все-ведающий. Дабы не быть голословным, приведу примеры из небольшой книжечки Р. Суинберна, одного из классиков аналитической теологии и весьма яркого представителя этой философской традиции.

«Всемогущее существо может совершить все, что пожелает. Но означает ли это, что всемогущее существо в состоянии сделать так, что Вселенная в одно и то же время существует и не существует; сделать так, что  $2 + 2 = 5$ ; сделать какую-то форму одновременно и квадратной, и круглой или изменить прошлое? Религиозной традицией, как правило, утверждается, что Бог не может делать этого — но не потому, что Бог слаб, а потому, что приведенные слова, к примеру, “сделать какую-то форму одновременно и квадратной, и круглой” не описывают что-либо осмысленное. Нет ничего, что могло бы образовать одновременно и квадрат, и круглую форму. Сказать, что нечто является квадратным, означает в том числе сказать, что это нечто не является круглым. Таким образом, Бог не в состоянии совершить что-то логически невозможное, ибо это означает впасть в противоречие с самим собой. Бог может сделать так, что Вселенная будет существовать, и Бог может сделать так, что Вселенная не будет существовать, но Бог не может сделать так, что Вселенная будет существовать и не будет существовать в одно и то же время.

<sup>10</sup> *Wolterstorff N. How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. O. Crisp, M. Rea. Oxford University Press, 2009. P. 157.*

Причина, в силу которой теисты должны утверждать то, что я только что сказал, была впервые отчетливо указана великим христианским философом-теологом Фомой Аквинским в XIII в.»<sup>11</sup>.

Это очень характерная точка зрения, в которой отчетливо видны предпосылки и методология аналитической теологии. Если континентальные философы до сих пор заняты таким вопросом как границы мышления, компетенции рациональности в теологии, то аналитики, как кажется, негласно согласились с тем, что о Боге можно рассуждать так же, как о человеке. Поэтому аналитическая теология допускает такие выражения, как «Бог не может», «Бог не в состоянии» и т.д. Разумеется, всемогущество Бога формально признается, однако сразу же ограничивается: это такое всемогущество, которое должно быть понятным человеку и рациональным, т.е. ограниченным логикой и человеческим пониманием. Здесь не идет речь о безграничном, актуальном всемогуществе, которое созидает сами законы логики, но только о том, что логически возможно, причем в рамках современного и более или менее усредненного понимания логики. Это предполагает, (1) что наше понимание логики должно быть унивокальным и неизменным, (2) что Бог ограничен *нашей* логикой, (3) что у Него не может быть какой-то Своей — божественной металогике. Почему Бог «не в состоянии совершить что-то логически невозможное»? Просто потому, что в таком случае будет непонятно, как говорить о Боге рационально, ибо Он не будет подчиняться законам логики и тогда аналитическая теология будет испытывать серьезный кризис оснований. Но если уж математика смогла смириться с этим кризисом, который активно обсуждался в первой половине прошедшего века, то и аналитическая теология вполне могла бы скорректировать свои притязания.

Интересно сравнить это с античной философской теологией. Как отмечал Г. В. Хлебников, «бог для греков имеет выше себя с иерархической точки зрения какой-либо закон или несколько высших положений, с которыми он должен соотноситься. Именно в этом смысле бог Платона, который является высшим умом, также имеет их выше себя»<sup>12</sup>. Как в античной, так и в аналитической теологии Бог подчиняется законам логики, которые унивокально охватывают тварное и нетварное. В ответ на пессимизм мифопоэтической теологии, говорившей о том, что смертный должен мыслить лишь о смертном, античные философы начали обожествлять разум, который открывает доступ к вечному и божественному: ὁ νοῦς ἄρ ἡμῶν ὁ θεός, говорит Аристотель, т.е. «разум — наш бог», т.е. божественное в нас, или даже так: «наш бог — разум»<sup>13</sup>. Однако разум, логика, рациональность руководствуются определенными законами, поэтому теология явно или неявно ограничивается этими законами: логика есть то, что обще человеку и Богу, но при этом в каком-то смысле предшествует обоим, иначе она не была бы универсальной и ультимативной. Именно поэтому Бог *не может*

<sup>11</sup> Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 16.

<sup>12</sup> Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014. С. 110–111.

<sup>13</sup> Aristoteles. Protrepticus, fr. 110.

сделать то, что не логично. В рамках парадигмы унивокации Бог понимается как *нижестоящий* по отношению к бытию и, следовательно, логике тоже: «Но то, что [бытие] также есть [первый] объект в отношении своих нижестоящих (*suorum inferiorum*), то есть Бога и твари, первенством предикации, я доказываю так...»<sup>14</sup> Здесь нет возможности вдаваться в детали, важно лишь отметить, что Бог и мир инфериорны, подчинены бытию.

С точки зрения аналитической теологии, говоря о Боге, мы должны «описывать что-либо осмысленное». Конечно, это вполне разумное требование, однако же не учитывающее того важного обстоятельства, что «Мои мысли — не ваши мысли, ни ваши пути — пути Мои, говорит Господь. Но как небо выше земли, так пути Мои выше путей ваших, и мысли Мои выше мыслей ваших» (Ис 55:8–9). Иначе говоря, наша логика — не Его логика, ибо нет оснований считать, что Бог должен быть ограничен нашим пониманием. Разве Бог вообще поддается пониманию?

В рамках аналитической теологии утверждается, что «Бог не в состоянии совершить что-то логически невозможное». Но уверены ли мы в том, что познали все логические законы? Едва ли. Ведь даже параконсистентной и диалектической логики<sup>15</sup> достаточно для того, чтобы поставить под сомнение этот тезис и допустить, что в рамках другой аксиоматической системы вполне возможно утверждать, например, что Вселенная в одно и то же время существует и не существует, подобно пресловутому коту Шрёдингера. Что же касается теологии, то здесь достаточно признать, что Бог знает немного больше человека, чтобы не ограничивать всемогущество человеческими категориями. В конце концов, нужно учитывать очевидное обстоятельство: у человека *нет опыта всемогущества*, тогда как у Бога он есть, следовательно, у нас нет и оснований ограничивать Его всемогущество, в том числе и законами логики, ибо это человеческое, слишком человеческое. Поскольку у нас нет опыта всемогущества, мы не можем четко ответить на вопрос: может ли Бог создать такие условия, внутри которых Он чего-то не может? Проще говоря, может ли Он создать камень, который не сможет поднять. Однако это проблема не Бога, а человека, который сталкивается с тем, что он не понимает, как непротиворечиво мыслить о всемогуществе. Значит ли это, что на этом основании нужно ограничивать Бога нашей логикой? Едва ли.

Еще один пример, на этот раз по вопросу о всеведении Бога, которое также пытаются ограничить лишь тем, что понятно аналитическому теологу.

«Такие же соображения требуют, по моему мнению, взвешенного подхода и при рассмотрении вопроса о всеведении Бога. Подобно тому, как нельзя

<sup>14</sup> Дунс Скот. Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущеe первый объект нашего интеллекта?] // Историко-философский ежегодник. 2022. С. 388–389 (с изм.).

<sup>15</sup> См.: Paraconsistent Logic: Essay on the Inconsistent / Ed. G. Priest, R. Routley, J. Norman. München: Philosophia Verlag, 1989; Priest G. Introduction to Non-Classical Logic. Cambridge University Press, 2008; Пруст Г. За пределами мысли. М.: Канон+, 2022; см. также вводную статью (с библиографией по теме): Priest G. Dialetheism. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (дата обращения: 15.08.2024).

требовать от Бога совершить то, что логически невозможно совершить, так нельзя требовать от Бога знания того, что логически невозможно знать. Мне представляется, что логически невозможно знать (исключив возможность ошибки), что тот или иной человек, будучи свободным, сделает завтра. Если я действительно свободен в выборе того, ехать ли мне завтра в Лондон или остаться дома, то в моих силах сделать ложным чье-либо сегодняшнее верование относительно того, что я буду делать завтра, например, что я поеду в Лондон. Ведь я могу, скажем, остаться дома. Никто (даже Бог) не может знать сегодня (исключив возможность ошибки), что я буду делать завтра по своему выбору. Поэтому я предлагаю понимать всеведение Бога таким образом, что Бог знает в данное время все, что логически возможно знать в это время. Это не включает знание того, что люди свободно совершат, до того, как они это совершили»<sup>16</sup>.

С этой точки зрения, Бог — это некая Личность, которая имеет определенные верования, с той лишь разницей, что у Него эти верования всегда истинны, а у человека нет. Но как они могут быть всегда истинны, если Он чего-то не знает? При этом предполагается, что *никто* не может *знать* того, что будет завтра. На мой взгляд, достаточно очевидно, что это трудно назвать хорошей теологией. Даже среди аналитиков такая точка зрения встречается не слишком часто<sup>17</sup>, однако она весьма последовательна и хорошо иллюстрирует методологию аналитической теологии, согласно которой *логика прежде Бога*. Это же характерно для открытого теизма, набирающего все большую популярность, в рамках которого Бог не знает будущих поступков человека<sup>18</sup>. Впрочем, даже с точки зрения логики тут есть по меньшей мере одна большая проблема: если Бог вечен, то как Он может не знать того, что будет завтра? Усеченное логикой всемогущество ограничивается еще один раз, теперь уже временем. Таким образом, квазивсемогущий Бог оказывается квазивсеведающим, но зато относительно понятным с точки зрения человека. Примерно так древние греки описывали Зевса.

Можно задаться вопросом: если Богу недоступно знание будущего, то какое же это всеведение? Эту погруженность Бога во временной поток Суинберн четко проговаривает:

«Теизм утверждает, что Бог вечен. Есть два различных способа понимания “вечен”. Мы можем понимать “вечность” в том же смысле, что и библейские авторы. “Вечносущий” Бог вечен в том смысле, что он существовал в каждое мгновение прошлого времени, существует сейчас и будет существовать в каждое мгновение будущего времени. Другой способ заключается в том, чтобы понимать “вечный” как “вневременной”. Бог вечен в том смысле, что он существует вне времени. ... Строго говоря, при таком подходе Бог не существует сегодня, вчера или завтра — он просто есть. ... Я не очень понимаю такой подход, причем в силу целого ряда причин. К примеру, я не вижу смысла в словах, что Бог знает события 1995 г. н.э. и 587 г. до н.э.,

<sup>16</sup> Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 16–17.

<sup>17</sup> Суинберн здесь честен: «Я должен, однако, предупредить читателя, что представленное здесь мое утверждение, что Бог не знает того, что будут делать свободные агенты до того, как они сделали это, не является принятым христианским (иудаистским, мусульманским) воззрением» (Там же. С. 17).

<sup>18</sup> См.: Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.

если это не означает, что он существует в 1995 г.н.э. и знает в 1995 г., что происходит в данное время. Но тогда он не может знать в этом же акте знания события, происходящие в 587 г. до н.э. Ведь 1995 г.н.э. и 587 г. до н.э. — разные годы. Поэтому я предпочитаю понимать “вечный” как вечносущий, а не как вневременной. Бог существует в каждое мгновение бесконечного времени»<sup>19</sup>.

Этих цитат вполне достаточно, чтобы прояснить образ той (антропоморфной) божественной Личности, которая описывается Суинберном. Эта Личность обладает верованиями, но при этом чтобы знать некие события, происходящие в какое-то время, она должна находиться где-то поблизости, т.е. должна существовать в определенное время. Бог не только подчиняется временному потоку, но и ограничивается им: если Бог не знает будущего, то Он ограничен этим незнанием. Более того, Бог не знает будущего потому, что Его еще нет в будущем, как и других людей. Ведь если бы Бог существовал в каждое мгновение бесконечного времени, включая будущее, то Он знал бы будущее, ибо Он был бы в нем. Но, как выясняется, это не так. Бог в потоке времени и будущее для него открыто. При этом знание Бога оказывается достаточно узким: Он не может знать в одном «акте знания» два события, происходящие в разное время. Из этого следует, что у Бога должно быть столько же «актов знания», сколько событий во Вселенной во все время ее существования, причем знает Он их по очереди. Кажется, что такие понятия как апофатика и трансцендентность здесь отсутствуют полностью. Теология реализуется лишь в той мере, в которой это можно сделать в рамках логики и рациональной методологии. Допустить что-то собственно божественное, не-человеческое здесь нельзя, да и не нужно, наверное, потому что это тайна, которой не место в аналитической теологии.

Объективности ради следует пояснить, что далеко не вся аналитическая теология такая. Суинберн, конечно, один из классиков этой традиции (интересный в том числе и тем, что принадлежит православию), однако в ней можно найти и прямо противоположные трактовки озвученных представлений. Аналитическая теология тем и хороша, что она рассматривает совершенно разные концепции, использует разные подходы, анализирует понятия и ставит под сомнение привычные взгляды. Тем не менее *примат логики — это характерная черта всей аналитической традиции*. Логика есть некое первичное условие, которому одинаково подчиняются Бог и человек. Однако это вовсе не означает, что аналитическая теология является вредной или еретичной. Напротив, аналитический подход к теологии снимает огромное множество псевдопроблем, он позволяет ставить четкие вопросы и давать на них ясные ответы. Он просто необходим, поскольку без него теология впадает в такие риторические вихри, которые уносят ее слишком далеко от реальности. Поэтому надо понимать особенности и ограничения этого подхода, ибо это *теология унивокации*, без которой речь о Боге становится произвольной

<sup>19</sup> Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006. С. 17–18. См. также: Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах. М., 2007. С. 212–224; см. также: Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: Вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289.



и проблематичной, как это имеет место в теологии постмодерна, которую можно назвать *парадигмой эквивокации*.

### **Харибда релятивизма: теология постмодерна**

Теология постмодерна представляет собой противоположное направление современной философской теологии, у которого, однако, много разновидностей. В отличие от аналитической теологии, которая благодаря единству методологии сохраняет определенную цельность (внутри которой опять-таки имеется широкое разнообразие мнений), теология постмодерна выглядит как некая многоголовая гидра. Например, в «Кембриджском справочнике по теологии постмодерна» обсуждаются постлиберальная, постметафизическая, деконструктивистская и феминистская теологии, движение радикальной ортодоксии и прочая проблематика<sup>20</sup>. Трудно сказать, что общего у всех этих направлений. Ввиду этого я остановлюсь только на постметафизической теологии, поскольку нет возможности рассмотреть все представленные направления в оставшейся части статьи — для этого требуется отдельное и очень обширное исследование. Вместе с тем, как я полагаю, постметафизическая теология не только является наиболее интересной разновидностью теологии постмодерна, но ее можно представить и как одну из наиболее репрезентативных для этого направления, поскольку она затрагивает самые важные философские проблемы.

Вообще говоря, как отметил А. А. Солонченко, имеет смысл разграничивать теологию постмодерна и теологию в эпоху постмодерна. Та и другая, как ясно из названий, имеют дело с ситуацией постмодерна, которая началась, условно говоря, около 1966 г., когда подросло поколение европейских интеллектуалов, в нежном возрасте встретивших Вторую мировую войну и ее катастрофические последствия для культуры. Проблема, однако, состоит в том, как трактовать постмодерн сегодня, ибо в то время, как одни теоретики говорят о трансформации этой ситуации, но не отказывают ей в праве на существование, полагая, что она определяет современную культуру, в это же время другие, напротив, указывают на то, что постмодерн окончился в нулевые и теперь наступает новая эпоха, имя которой нам пока что неизвестно<sup>21</sup>. От решения этого вопроса зависит, как следует описывать такого рода теологию: если постмодерн закончился, то говорить о теологии в эпоху постмодерна можно только в прошедшем времени, но если все же его рано списывать со счетов, то теология постмодерна вполне может пониматься как нечто актуальное. Так или иначе, характерной чертой постмодернистского направления в теологии является ощущение конца метафизики. Здесь ситуация обратная

<sup>20</sup> См.: The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003. P. 3–148.

<sup>21</sup> См.: *Hutcheon L.* The Politics of Postmodernism. New York, London: Routledge, 2002. P. 165–166; *Bauman Z., Tester K.* On the Postmodern Debate // Postmodernism: What Moment? / Ed. P. Goulimari. Manchester University Press, 2007. P. 22–31; *McHale B.* The Cambridge Introduction to Postmodernism. Cambridge University Press, 2015; *Павлов А. В.* Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021.

той, что была отмечена выше. В частности, если в аналитической традиции метафизика отвергалась лишь в первой половине XX в., тогда как во второй половине она была реабилитирована, то в теологии постмодерна по-прежнему считается, что метафизика умерла и нужно искать новые способы речи о Боге. Я полагаю, новые способы речи о бесконечном лишними быть не могут, а потому не следует отвергать это направление само по себе.

Постметафизическая теология — это теология после метафизики, или попытка говорить о Боге без метафизики, поскольку последняя в постмодерне считается окончательно утратившей доверие. И надо сразу сказать, что это направление находится в довольно странной ситуации: пока многие континентальные философы рассуждают о конце метафизики, аналитические философы и теологи продолжают вполне продуктивно обсуждать именно метафизические вопросы. Как бы там ни было, истоки постметафизической теологии следует искать также в первой половине XX в., поскольку кризис метафизики ощущался не только в среде английских эмпириков, но и среди немецких феноменологов, т.е. представителей континентальной традиции. Одним из столпов теологии постмодерна в целом и постметафизической теологии в частности является М. Хайдеггер.

Интересно, что в 20-е и начале 30-х гг. Хайдеггер стремился найти доступ в метафизику и писал об ее основных понятиях, однако во второй половине 30-х он совершил некий разворот и с тех пор стремился преодолеть метафизику, а впоследствии говорил о ее конце, ибо полагал, что философия есть метафизика<sup>22</sup>. Подобно мыслителям аналитической традиции, Хайдеггер обращается к философии языка, хотя между этими «поворотами» к языку — огромная разница. Тем не менее весьма примечательно, что столь различные направления философской мысли сходным образом ищут решения насущных проблем и свидетельствуют о кризисе метафизики. Но если аналитическая философия смогла преодолеть это искушение, то континентальная традиция в основном не сумела оправиться, пытаясь философствовать без метафизики, результатом чего и становится философия постмодерна и постметафизическая теология.

Хайдеггер ставит вопрос о бытии, а поскольку удовлетворительного ответа на него не находит, трактует эту ситуацию как роковую проблему, именуемую забвением бытия, которое определяет европейскую метафизику. Собственно говоря, метафизика есть онто-теология, где Бог как высшее сущее не дает возможности помыслить о бытии, которое предшествует всякому сущему, в том числе и Богу. Бог есть нечто предельное (больше чего нельзя ничего помыслить), но если Он сущее, то бытие прежде Бога, а поскольку Он по-прежнему мыслится как предел, то оказывается, что Он заслоняет собой бытие, вследствие чего оно и приходит в забвение<sup>23</sup>. Стало быть, метафизика — это

---

<sup>22</sup> См.: Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир — конечность — одиночество. СПб., 2013; *Его же*. Введение в метафизику. СПб., 1997; *Его же*. Преодоление метафизики // *Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 177–191; *Его же*. Конец философии и задача мышления // *Vox*. 2008. № 5. С. 1–14.

<sup>23</sup> Подробнее см.: Гагинский А. М. Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // *Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия*. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

наука о сущем, поэтому, если мы хотим мыслить само бытие, мы должны отказаться от метафизики, которая говорить о бытии уже не может. А раз метафизика есть сама философия, то пора отказаться и от последней — пришло время конца философии и начала нового мышления. Как ясно из сказанного выше, концепция онтотеологии исчерпывающим образом описывает аналитическую традицию, в которой метафизика не отвергается, однако к теологии постмодерна эта концепция уже не применима, ибо эта теология представляет собой реакцию на те проблемы, которые ставил Хайдеггер.

В самом деле, вряд ли можно сказать, что в бытийной истории Хайдеггера все хорошо обосновано, тем не менее его философия была воспринята многими мыслителями XX в., которые принадлежат к континентальной традиции<sup>24</sup>. В данном случае важно отметить, что основные постулаты Хайдеггера до сих пор рассматриваются как аксиоматичные, причем нередко без обсуждений и доказательств (эти занятия оставляют аналитикам), в этом смысле можно даже сказать, что постметафизическая теология есть постхайдеггерианская теология. Как отмечает А. Ямпольская,

«объявленный Хайдеггером кризис онтотеологии есть кризис определенной формы дискурса, кризис определенного представления о мышлении, которое отождествляет дело мышления с логическим, каузальным, моральным или даже негативным дискурсом»<sup>25</sup>.

Представители этого направления соглашаются с тем, что «Бог умер», а значит, о Нем нужно мыслить как-то иначе, ибо наступила эпоха нигилизма.

«Нигилизм есть сама история сущего, когда медленно, но неудержимо выходит на свет смерть христианского Бога. Не исключено, что в этого Бога еще долго будут верить и считать его мир “действительным”, “действенным” и “определяющим”. Это похоже на то явление, когда свет тысячелетия назад погасшей звезды еще виден, но при всем своем свечении оказывается чистой “видимостью”»<sup>26</sup>.

По мысли Хайдеггера, Бог понимался как гарант сверхчувственного мира, вследствие чего «смерть Бога» повлекла за собой упразднение сферы идей и идеалов, на смену которым пришел нигилизм<sup>27</sup>. Поэтому отсюда следует важнейший вывод для теологии постмодерна: «Вернуть Бога в мышление — так звучит сегодня самая насущная из философских задач»<sup>28</sup>. По сути говоря, все стратегии данного направления теологической мысли подчинены этой основополагающей задаче.

---

<sup>24</sup> См.: *Westphal M. Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith*. New York, 2001; *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* / Ed. G. Ward. Oxford, 2001; *Religion after Metaphysics* / Ed. M. Wrathall. Cambridge University Press, 2003.

<sup>25</sup> Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // *Логос*. М., 2011. № 3 (82). С. 108

<sup>26</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления*. М., 1993. С. 64.

<sup>27</sup> См.: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Хайдеггер М. Исток художественного творения*. М., 2008. С. 302–367.

<sup>28</sup> Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? С. 107.

Отмечу, однако, что на самом деле тут скорее ошибочный диагноз: не Бог был гарантом сверхчувственного мира, а наоборот — сверхчувственный мир открывал пространство для мышления и разговора о божественном. Греческие философы открывают не божественное, а способ мышления о нем, они создают такую онтологию и антропологию, которая позволяет мыслить о вечном. Как говорил свт. Григорий Богослов, воспроизводя классический образ, восходящий к Платону, τοῦτο ἐν αἰσθητοῖς ἥλιος, ὅπερ ἐν νοητοῖς θεός, т.е. «как солнце в мире чувственном, так Бог в умопостигаемом»<sup>29</sup>. Иначе говоря, проблема не в том, что Бог от нас ушел и нас накрыло цунами секуляризации, она скорее состоит в том, что мы утратили онтологию, в которой Ему нашлось бы подобающее место. Мы не можем найти это умопостигаемое или физическое место, т.е. непонятно как мыслить о божественном, куда его отнести, каков его онтологический статус. В самом деле, не считать же Бога всего лишь идеей, пусть и высшей, но все же фатально абстрактной... Из этого следует, что Бог остался верен нам, Он нас не бросил, не отвернулся, поэтому мы должны не пытаться манипулировать Богом, т.е. «вернуть Бога в мышление», но должны сами вернуться к Нему, т.е. нужно потрудиться и создать такую онтологию, такую философию, которая открывала бы доступ к божественному. Иначе говоря, нужно найти такое место, с которого виден Бог. Так некогда потрудились Платон и Аристотель, такая работа предстоит и нам. Однако этот вывод потребовал бы существенного пересмотра основных предпосылок теологии постмодерна, а потому данный абзац можно считать лишь примечанием на полях.

С точки зрения теологии постмодерна, хайдеггеровская трактовка богооставленности вполне корректна. Бытие унивокально, номинализм убедителен. Что нам вообще остается, как сегодня мыслить о Боге? Как вернуть Его в мышление?

В этой ситуации возможны две стратегии. Прежде всего, можно заниматься *реставрацией*, т.е. говорить о том, например, что Дунс Скот и Уильям Оккам совершили теологическое грехопадение, которое привело к секуляризации, а потому нужно восстановить в правах *аналогию бытия*, которая поможет вновь обрести место для Бога в нашем мышлении (Дж. Милбанк, Д. Харт и др.)<sup>30</sup>. Так, одну из своих статей Д. Харт начинает словами: «Я считаю, что самая важная задача, возложенная сегодня на теологию, заключается в том, чтобы преодолеть преодоление метафизики»<sup>31</sup>. Для движения реставрации (так его можно условно назвать) характерны реабилитация метафизики и поиск проблем в ее истории, которые помогут пролить свет на то, что именно стало причиной секуляризации. Стало быть, реставрация ставит под сомнение аксиоматику постметафизической

---

<sup>29</sup> *Gregorius Nazianzenus. Oratio 28. 30, 1–2; Plato. Respublica 508b–c.*

<sup>30</sup> См.: Милбанк Дж. По ту сторону секулярного разума: репрезентация бытия и репрезентация народа. М.: ББИ; Теоэстетика, 2023; Харт Д. Бог: новые ответы у границ разума. М., 2019.

<sup>31</sup> *Hart D. B. Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics // Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought / Ed. Ch. Schneider. Eugene, 2019. P. 76.*

теологии, но вполне вписывается в то, что можно назвать теологией постмодерна, или в эпоху постмодерна. Пожалуй, это наиболее сильное и теоретически состоятельное направление данной ветви теологии.

Другое направление — деструкция, или *деконструкция*, к которой тяготеют сторонники постмодерна, полагающие, что кризис метафизики и теологии возник не по причине ошибок Дунса Скота или кого-то еще, но, напротив, является естественным следствием онтотеологии (Ж.-Л. Марион, Дж. Капуто, Дж. Ваттимо и др.)<sup>32</sup>. Как говорит Ж.-Л. Марион, онтотеология представляет собой «...самое адекватное, с исторической и концептуальной точек зрения, определение метафизики»<sup>33</sup>. Поэтому задача теологии — преодолеть метафизику, забвение бытия и исчезновение божественного. Однако решать задачу деконструкции в рамках постметафизической теологии можно двояким образом. Во-первых, можно попытаться предложить что-то взамен метафизики, например, феноменологию, как это делает Ж.-Л. Марион<sup>34</sup>. Во-вторых, можно просто сдавать позиции и отказываться от традиционных христианских представлений, деконструировать догматику и вообще традиционную теологию, говоря о смерти Бога, нерелигиозном христианстве и т. п. (Дж. Капуто и др.)<sup>35</sup>. С моей точки зрения, это наиболее слабое направление в теологии постмодерна, которое выглядит крайне ущербно даже по сравнению с аналитической хирургией, которая создает антропоморфный образ Бога, для того чтобы затем его исследовать на своем операционном столе. Поэтому деконструктивистское направление постметафизической теологии еще можно назвать ницшеанским и декадентским, ибо оно может функционировать лишь до тех пор, пока есть что деконструировать, пока есть от чего отказываться, однако после этого оно остается ни с чем. У А. Блока в одном удивительном стихотворении, пронзительно описывающем, как демоническая сила прельщает душу человека, есть слова, которые очень подходят к этой ситуации:

«Дрожа от страха и бессилья,  
Тогда шепнешь ты: отпусти...  
И, распустив тихонько крылья,  
Я улыбнусь тебе: лети.  
И под божественной улыбкой,  
Уничтожаясь на лету,  
Ты полетишь, как камень зыбкий,  
В сияющую пустоту...»

<sup>32</sup> См.: *Marion J.-L. Dieu sans l'être*. Paris, 1982; *Caputo J., Vattimo G. After the Death of God* / Ed. J. W. Robbins. Chichester, 2007.

<sup>33</sup> *Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии* // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 129.

<sup>34</sup> Свой проект он подробно разработал в трилогии: *Marion J.-L. Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, 1989; *Idem. Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris, 1997; *Idem. De surcroît: Études sur les phénomènes saturés*. Paris, 2001.

<sup>35</sup> Подр. об этом направлении: *Коначева С. А. Бог после Бога: пути постметафизического мышления*. М., 2019.

Таков итог деконструкции с точки зрения аутентичного христианского богословия. Постмодерн в теологии характеризуется тем, что утрачивает интерес к традиции и стремится говорить о христианстве современным языком, в согласии с духом времени. Поэтому такого рода теология стремится не столько противостоять секуляризации, сколько пытается встроиться в нее, молчаливо признавая ее правоту, ибо «смерть Бога» *принимается за исходное положение*. Если аналитики серьезно и основательно занимаются доказательствами бытия Бога и по старинке верят в Него, то постмодернисты от теологии уже не тратят на это время, полагая, что доказывать в общем-то и нечего, да это и невозможно по причине абсолютной инаковости и трансцендентности божественного, а верить от нас уже и не требуется, ибо достаточно хотя бы «верить» в то, что ты еще во что-то веришь<sup>36</sup>.

Более того, в различного рода доказательствах и догматах постмодернисты видят скрытые репрессивные механизмы, которые они стремятся отвергнуть. Для этого они пытаются найти место христианству в светском обществе, подстраивая теологию под современные тренды, что и определяет точку отсчета: вся естественная теология в постмодерне по умолчанию признается утратившей доверие, вся традиционная метафизика считается негодной и ушедшей в прошлое, все догматическое и аскетическое учение отбрасывается, поскольку библейская антропология заменяется тем, что приходит на смену субъекту, ибо смерть Бога повлекла за собой и смерть человека<sup>37</sup>. Как отмечал М. Фуко,

«через филологическую критику, через биологизм особого рода Ницше достиг той точки, где человек и бог сопринадлежны друг другу, где смерть бога синонимична исчезновению человека и где грядущее пришествие сверхчеловека означает прежде всего неминуемость смерти человека»<sup>38</sup>.

Иначе говоря, постметафизическая теология исходит из радикального кризиса веры и опыта сомнения (причем сам этот опыт под сомнение никогда не ставится), поэтому она предполагает в качестве первоначального условия отсутствие искренней веры в Бога или некую неспособность верить. *Быть может*, где-то и есть Бог, но это не точно<sup>39</sup>. И уж во всяком случае это мало что значит для теологии, ибо никакой ответственной практики отсюда не следует, вполне достаточно быть обычным потребителем и ждать чего-то невнятного. Нужно встроиться в русло современности и плыть по течению дальше, ибо «слабый Бог» ничего от человека не требует и ничего ему не обещает. В сущности, это отказ от обоих заветов с Богом.

Впрочем, как было сказано выше, в теологии постмодерна сосуществуют разнонаправленные движения. В этих условиях, когда бытие Бога не получается доказать теоретически, мыслители феноменологического направления

<sup>36</sup> Ваттимо Дж. После христианства. М.: Три квадрата, 2007. С. 5.

<sup>37</sup> Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998. С. 192.

<sup>38</sup> Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977. С. 437.

<sup>39</sup> Caputo J. The Insistence of God: A Theology of Perhaps. Indiana University Press, 2013.

стремятся снять саму проблему, они стараются ее переформулировать, поэтому вопрос о существовании Бога выносится за скобки или сводится к возможности религиозного опыта (хотя тут остается принципиальная проблема: соответствует ли этот опыт чему-либо в действительности или нет). Как пишет Дж. П. Мануссакис,

«С приходом феноменологии традиционные вопросы, касающиеся теистических утверждений — например, спор о существовании Бога, — часто выносятся за скобки (метод, известный как феноменологическое *элохэ*) ради другого и, возможно, более осмысленного ряда вопросов: может ли Бог быть дан сознанию как феномен? какого рода феноменами являются религиозные переживания? какой феноменологический метод нужен для того, чтобы описать их?»<sup>40</sup>

Раз предшествующим эпохам не удалось доказать бытие Бога, то тем хуже для бытия, потому что от него можно вообще отказаться, если оно не дает нам возможности найти Бога. Отказываясь от бытия, мы обретаем возможность получить опыт любого рода, в том числе и опыт божественного, но также и демонического... Отсюда методическая *элохэ*, когда вопрос о существовании Бога выносится за скобки: неважно, есть Он или нет, если Его можно как-то отдаленно переживать через самоаффицирование. Горизонт бытия сменяется явлениями, данностью, которая наполняет мир яркими красками, ибо эти феномены различаются по степени насыщенности, но вопрос об их истинности не может быть поставлен, — достоверность заменяется данностью. Поэтому «Бог ни есть, ни не есть, но может быть»<sup>41</sup>. При этом, если вопрос о бытии Бога не может быть поставлен, то вопрос о Его свойствах вполне может быть пересмотрен. Если Бог есть некий феномен сознания, то Он ограничивается тварными свойствами: онтологическая неопределенность божественного позволяет не только развивать феноменологию данного, но и пересмотреть язык теологии,

«...наконец-то представляя нам божественное свободным от трехглавого монстра метафизики — Все-Бога всемогущества, всеведения и всеприсутствия — и “триумфальных телеологий и теологий власти”, которых он породил»<sup>42</sup>.

Если аналитический теолог ограничивает всемогущество логикой, для того чтобы божественное было постижимо и рационально анализируемо, то представитель теологии постмодерна, опираясь на риторику воли к власти, будет утверждать, что теология и метафизика порождают насилие и тоталитаризм. Поэтому классические атрибуты божественного объявляются монструозными. На смену метафизике приходят феноменология, герменевтика и деконструкция. В результате, вместо христианского богословия остается лишь повод для разговора о том, что было...

<sup>40</sup> Manoussakis J. P. Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J. P. Manoussakis. New York, 2006. P. XVI.

<sup>41</sup> Kearney R. The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001. P. 1.

<sup>42</sup> Manoussakis J. P. Introduction... P. XVI.

## Закключение: слишком своевременные размышления

У данной статьи, разумеется, не было задачи исчерпать предмет и в полной мере описать аналитическую и постмодерную теологии. Здесь скорее представлен некоторый набросок, в котором очерчены крайние точки этих двух областей, однако внутри этих крайностей — огромный спектр возможных подходов к современной теологии. Тем не менее, из вышесказанного можно сделать некоторые выводы.

В частности, можно заметить, что аналитические теологи методологически догматичны, при этом их подлинное святилище, которое никогда не ставится под сомнение — это пространство логики:  $\acute{o}\ \nu\omicron\upsilon\varsigma\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \eta\mu\acute{o}\nu\ \acute{o}\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ . Представители теологии постмодерна, наоборот, в значительной мере адогматичны в плане методологии, для них нет большей очевидности, чем весть о «смерти Бога». Условно говоря, аналитики сосредоточились на катафатической теологии, тогда как уделом постмодерна осталась апофатика, причем понятая весьма специфически. Вот между этими крайностями всегда и маневрировала христианская теология: между Сциллой аналитической теологии и Харибдой теологии постмодерна. Тем не менее, нельзя не признать: как аналитическая, так и постмодерная теологии ставят интересные вопросы, они задают важные темы для обсуждения (например, как соотносятся Бог и бытие, что такое вечность и как мыслить о Боге в XXI в.). Все это может быть полезным философской теологии, если она будет понимать истоки этих вопросов и их аксиоматику, если она будет отдавать себе отчет в том, каковы границы применимости этих видов дискурсов, т. е. какую цену нужно заплатить за тот или иной проект.

Время разделения аналитической и континентальной традиций уходит, современные тенденции говорят скорее о том, что эти материи начали сближение<sup>43</sup>. Поэтому и теологии рано или поздно придется как-то принимать это во внимание. И конечно, лучше уметь говорить на языках обеих традиций. Я думаю, аналитическая теология и теология постмодерна *нуждаются* друг в друге, ибо «всякое царство, разделившееся само в себе, опустеет» (Мф 12:25). И чтобы философская теология не опустела Богом, ей нужно брать лучшее у каждого направления мысли, иначе слишком легко сбиться с пути и впасть в ту или иную крайность. Поэтому мне бы не хотелось, чтобы у этой статьи был только негативный эффект. Я считаю, что эти направления современной теологии нужно понимать, ибо только в этом случае можно найти срединный путь между ними.

Эта статья, как уже отмечалось, вовсе не описание аналитической и постметафизической теологий, ибо для того, чтобы сделать это более или менее исчерпывающе, требуется написать объемную книгу. Я ставил своей целью лишь подчеркнуть определенные тенденции, свойственные той и другой

---

<sup>43</sup> См.: *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* / Ed. J. A. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York: Taylor & Francis, 2016; *Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide* / Ed. D. Finkelde, P. M. Livingston. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.



традиции, которые можно назвать чем-то вроде *Сциллы рационализма и Харибды релятивизма*. Эти тенденции в современной философской теологии представляют собой крайности, которых следует избегать — таков мой совет христианским философам.

## Источники и литература

### Источники

1. *Дунс Скот*. Вопросы о второй и третьей [книге] «О душе» [Вопрос 21. Есть ли сущее первый объект нашего интеллекта?] // Историко-философский ежегодник. 2022. С. 375–405.
2. *Aristoteles*. *Ethica Nicomachea* — *Aristotelis ethica Nicomachea* / Ed. I. Bywater. Oxford: Clarendon Press, 1962.
3. *Aristoteles*. *Metaphysica* — *Aristotle's metaphysics* / Ed. W. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1970. 2 vol.
4. *Aristoteles*. *Protrepticus* — *Aristotle's protrepticus* / Ed. I. Düring. Stockholm, 1961.
5. *Epicharmus*. Fr. — *Die Fragmente der Vorsokratiker* / Ed. H. Diels, W. Kranz. Vol. 1. Berlin, 1951. S. 195–210.
6. *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* — *Gregorius Nazianzenus*. *Discours 27–31* // *Sources chrétiennes 250* / Ed. P. Gally, M. Jourjon. Paris, 1978.
7. *Homerus*. *Ilias* — *Homeri Ilias* / T. W. Allen. Vols. 2–3. Oxford: Clarendon Press, 1931.
8. *Homerus*. *Odyssea* — *Homeri Odyssea* / P. von der Mühl. Basel, 1962.
9. *Pindarus*. *Isthmia* — *Pindari carmina cum fragmentis* / Ed. H. Maehler, B. Snell. Leipzig: Teubner, 1971.
10. *Plato*. *Respublica*— *Platonis opera* / Ed. J. Burnet. Oxford, 1900–1907. 5 vol.
11. *Sophocles*. Fr. — *Tragicorum Graecorum fragmenta* / Ed. S. Radt. Vol. 4. Göttingen, 1977.
12. *Sophocles*. *Oedipus Coloneus* — *Sophoclis fabulae* / Ed. H. Lloyd-Jones, N. G. Wilson. Oxford: Clarendon Press, 1990. P. 356–431.

### Литература

13. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М., 2014.
14. *Бакер-Хитч М.* Аналитическая теология и аналитическая философия религии: в чем разница? // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 2 (10). С. 155–172.
15. *Блохина Н. А.* Метафизика в аналитической философии: Очерки истории. Рязань, 2011.
16. *Бутаков П. А.* Философская теология до и после Плантинги // Вестник Томского государственного университета. Серия: Философия. Социология. Политология. 2018. № 46. С. 183–192.
17. *Ваттимо Дж.* После христианства. М.: Три квадрата, 2007.
18. *Гагинский А. М.* Онто-теология и преодоление метафизики: М. Хайдеггер, Ж.-Л. Марион и христианская традиция // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 55–71.

19. Гагинский А. М. Пути патристической философии в контексте арианских споров IV в. // Христианское чтение. 2020. № 4. С. 109–123.
20. Гагинский А. М. Хайдеггер, схоласты и три модели теологии // Христианское чтение. 2023. № 4. С. 139–151.
21. Карнап Р. Преодоление метафизики логическим анализом языка // Аналитическая философия: Становление и развитие (антология). М., 1998. С. 69–89.
22. Кожев А. Идея смерти в философии Гегеля. М.: Логос, Прогресс-Традиция, 1998.
23. Коначева С. А. Бог после Бога: Пути постметафизического мышления. М., 2019.
24. Лакс М. Метафизика в аналитической традиции // Философский журнал. 2015. Т. 8. № 2. С. 5–15.
25. Лакс М., Крип Т. М. Метафизика: современное введение. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2024.
26. Марион Ж.-Л. Метафизика и феноменология — на смену теологии // Логос. М., 2011. № 3 (82). С. 124–143.
27. Милбанк Дж. По ту сторону секулярного разума: репрезентация бытия и репрезентация народа. М.: ББИ; Теозстетика, 2023.
28. Михайлов П. Б. Категории богословской мысли. М.: ПСТГУ, 2013.
29. Науменко А. Л. Открытый теизм и его исторические предшественники // Богословский вестник. 2024. № 1 (52). С. 100–115.
30. Павлов А. В. Постпостмодернизм: как социальная и культурная теории объясняют наше время. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2021.
31. Плешков А. Понятие «вечность» в современной аналитической теологии: Вызов темпорализма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 2. С. 264–289.
32. Поттер М. Взлет аналитической философии 1879–1930: от Фреге до Рамсея. М.: Канон+, 2023.
33. Прист Г. За пределами мысли. М.: Канон+, 2022.
34. Суинберн Р. Есть ли Бог? М.: ББИ, 2006.
35. Уолтерсторф Н. Бог бесконечен во времени // Философия религии: Альманах. М., 2007. С. 212–224.
36. Фуко М. Слова и вещи: археология гуманитарных наук. М.: Прогресс, 1977.
37. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.
38. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 63–176.
39. Хайдеггер М. Конец философии и задача мышления // Vox. 2008. № 5. С. 1–14.
40. Хайдеггер М. Основные понятия метафизики: Мир — конечность — одиночество. СПб., 2013.
41. Хайдеггер М. Преодоление метафизики // Время и бытие: Статьи и выступления. М., 1993. С. 177–191.
42. Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Хайдеггер М. Исток художественного творения. М., 2008. С. 302–367.
43. Харт Д. Б. Бог: Новые ответы у границ разума. М., 2019.
44. Хлебников Г. В. Античная философская теология. М.: Ленанд, 2014.
45. Ямпольская А. Феноменология как снятие метафизики? // Логос. 2011. № 3 (82). С. 107–123.
46. Bauman Z., Tester K. On the Postmodern Debate // Postmodernism: What Moment? / Ed. P. Goulimari. Manchester University Press, 2007. P. 22–31.

47. Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century / Ed. J. A. Bell, A. Cutrofello, P. M. Livingston. New York: Taylor & Francis, 2016.
48. *Caputo J.* The Insistence of God: A Theology of Perhaps. Indiana University Press, 2013.
49. *Caputo J., Vattimo G.* After the Death of God / Ed. J. W. Robbins. Chichester, 2007.
50. *Hart D.B.* Orthodox Theology and the Inevitability of Metaphysics // Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought / Ed. Ch. Schneider. Eugene, 2019. P. 76–96.
51. *Hutcheon L.* The Politics of Postmodernism. New York, London: Routledge, 2002.
52. Idealism, Relativism, and Realism: New Essays on Objectivity Beyond the Analytic-Continental Divide / Ed. D. Finkelde, P. M. Livingston. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2020.
53. *Kearney R.* The God Who May Be: A Hermeneutics of Religion. Indiana university press, 2001.
54. *Manoussakis J.P.* Introduction // After God: Richard Kearney and the Religious Turn in Continental Philosophy / Ed. J. P. Manoussakis. New York, 2006. P. XV–XX.
55. *Marion J.-L.* De surcroît: Études sur les phénomènes saturés. Paris, 2001.
56. *Marion J.-L.* Dieu sans l'être. Paris, 1982.
57. *Marion J.-L.* Etant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation. Paris, 1997.
58. *Marion J.-L.* Réduction et donation: Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie. Paris, 1989.
59. *McCall Th.H.* An Invitation to Analytic Christian Theology. Downers Grove: InterVarsity Press, 2015.
60. *McHale B.* The Cambridge Introduction to Postmodernism. Cambridge University Press, 2015.
61. New Essays in Philosophical Theology / Ed. A. Flew, A. Macintyre. London, 1955.
62. Paraconsistent Logic: Essay on the Inconsistent / Ed. G. Priest, R. Routley, J. Norman. München: Philosophia Verlag, 1989.
63. *Priest G.* Dialetheism. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/> (дата обращения: 15.08.2024).
64. *Priest G.* Introduction to Non-Classical Logic. Cambridge University Press, 2008.
65. Religion after Metaphysics / Ed. M. Wrathall. Cambridge University Press, 2003.
66. *Simons P.* Metaphysics in Analytic Philosophy // The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy / Ed. M. Beaney. Oxford University Press, 2013. P. 709–728.
67. T&T Clark Handbook of Analytic Theology / Ed. J. M. Arcadi, J. T. Turner, jr. London, New York: Bloomsbury, T&T Clark, 2021.
68. The Blackwell Companion to Postmodern Theology / Ed. G. Ward. Oxford, 2001.
69. The Cambridge Companion to Postmodern Theology / Ed. K. J. Vanhoozer. Cambridge University Press, 2003.
70. *Westphal M.* Overcoming Onto-Theology: Toward a Postmodern Christian Faith. New York, 2001.
71. *Wolterstorff N.* How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy // Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology / Ed. O. Crisp, M. Rea. Oxford University Press, 2009. P. 155–169.

*А. Г. Курбатов*

## Античность под сенью христианской Церкви: Платон Каролингского Возрождения



УДК 1(091)

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_148

EDN MРНУРВ

*Аннотация:* Статья посвящена рецепции платонической философии в интеллектуальной традиции IX века. Феномен Каролингского Возрождения принято определять как восстановление античных культурных образцов, что привело к восстановлению образования (преподавание в рамках *septem artes liberales* – *trivium* и *quadrivium*). Усвоение античной и христианской учености способствовало оживлению теологической и философской мысли, а сомнения в некоторых положениях августиновской доктрины стали причиной дискуссий в среде интеллектуалов эпохи Каролингского Возрождения; в этих дискуссиях затрагивались три аспекта христианской теологии: Евхаристия, *trina deitas* и *praedestinatio*. Интеллектуалы IX века соприкасались с миром классической философии через труды античных и раннехристианских авторов. Некоторые идеи представителей античной философии, выраженные в форме небольших фрагментов, пересказов и цитат, продолжали оказывать влияние на интеллектуальную культуру последующих столетий. Их трансформация в период патристики легитимизировала обращение к ним и оперирование ими в период Средневековья. Это справедливо и для Каролингского Возрождения, когда христианские мыслители стали обращаться к лучшим достижениям античной мысли. Среди учений, оказавших влияние на духовно-интеллектуальную жизнь IX века, был платонизм.

*Ключевые слова:* Платон, Каролингское Возрождение, схоластика, герменевтика, платонизм, рецепция, Алкуин, Эриугена, апофатическое богословие

*Об авторе:* **Анатолий Григорьевич Курбатов**

Магистр философии, аналитик Центра научного проектирования Управления по научной работе Российского государственного гуманитарного университета.

E-mail: [anatolij.kurbatov.95@mail.ru](mailto:anatolij.kurbatov.95@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7583-2883>

*Для цитирования:* Курбатов А. Г. Античность под сенью христианской Церкви: Платон Каролингского Возрождения // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 148–160.

*Финансирование:* Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда № 24–18–00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>

Статья поступила в редакцию 30.09.2024; одобрена после рецензирования 08.10.2024; принята к публикации 08.10.2024.

---

Anatoliy G. Kurbatov

## Antiquity Under the Shadow of the Christian Church: Plato of the Carolingian Renaissance



UDC 1(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_148  
EDN MPHVPB

*Abstract:* The article is devoted to the reception of Platonic philosophy in the intellectual tradition of the 9<sup>th</sup> century. The phenomenon of the Carolingian Renaissance is usually defined as the restoration of ancient cultural models, which led to the development of education (*septem artes liberales* – *trivium* and *quadrivium*). Doubts about some provisions of Augustinian doctrine became the cause of discussions among intellectuals of the Carolingian Renaissance; in these discussions three aspects of Christian theology were considered: the Eucharist, *trina deitas* and *praedestinatio*. Intellectuals of the 9<sup>th</sup> century came into contact with the world of classical philosophy through the works of ancient and early Christian authors. Some ideas of representatives of ancient philosophy, in the form of small fragments, retellings and quotations, influenced the intellectual culture of subsequent centuries. Their transformation during the period of patristics legitimized the appeal to them and the use of them during the Middle Ages. This is also true for the Carolingian Renaissance, when Christian thinkers began to turn to the best achievements of ancient thought. Among the teachings that influenced the spiritual and intellectual life of the 9<sup>th</sup> century was Platonism.

*Keywords:* Plato, Carolingian Renaissance, scholasticism, hermeneutics, Platonism, reception, Alcuin, Eriugena, apophatic theology.

*About the author:* **Anatoliy Grigorievich Kurbatov**

Master of Philosophy, Analyst of the Center for Scientific Design of the Department for Scientific Work at the Russian State University for Humanities.

E-mail: [anatolij.kurbatov.95@mail.ru](mailto:anatolij.kurbatov.95@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0009-0002-7583-2883>

*For citation:* Kurbatov A. G. Antiquity Under the Shadow of the Christian Church: Plato of the Carolingian Renaissance. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 148–160.

*Funding:* The study was supported by a grant from the Russian Science Foundation № 24–18–00980, <https://rscf.ru/project/24-18-00980/>

The article was submitted 30.09.2024; approved after reviewing 08.10.2024; accepted for publication 08.10.2024.

Образованные люди Средневековья осознавали, что европейская культура складывается из двух источников: Библии (*studia diuinitatis*) и наследия классических (античных) авторов (*studia humanitatis*). Культурный подъем в Западной Европе, начавшийся в конце VIII в. и связанный с правлением франкских королей и императоров из династии Каролингов, стал временем *открытия* или *возрождения* античной культуры, когда немногие интеллектуалы обратились к дохристианскому и раннехристианскому наследию Древней Греции и Древнего Рима<sup>1</sup>. Каролингское Возрождение — термин, предложенный в XIX в. французским историком литературы Жан-Жаком Ампером<sup>2</sup> для обозначения процессов конца VIII — конца IX вв., характеризуется: 1) христианизацией и укреплением в обществе роли Церкви; 2) появлением оригинальной латинской литературы; 3) повышением образовательного уровня франкского духовенства; 4) развитием философии, теологии, изобразительного искусства и архитектуры.

Правители из династии Каролингов проводили масштабные церковные и образовательные реформы. Одним из основных препятствий на пути реформ было отсутствие достаточного количества грамотных клириков, которые могли как совершать богослужения и наставлять прихожан в христианской вере, так и выступать апологетами в борьбе с язычеством на окраинах и за пределами Франкского государства.

Известное послание Карла Великого «О попечении над образованием»<sup>3</sup>, адресованное настоятелю монастыря Фульда Баугульф, содержит следующий призыв: необходимо подготовить «воинов Церкви», чтобы они смогли вести народ Божий «на пастбища вечной жизни». Капитулярный «Всеобщее увещание»<sup>4</sup> обязывал открывать школы при монастырях и кафедральных соборах, в которых могли учиться миряне, а не только клирики. Реформационную программу Карла продолжили его наследники, которые в своих попытках донести до общества священную мудрость имели в качестве примера царя Иосия (Цар 22:11), наставлявшего израильтян и призывавшего их вернуться к Богу. Одним из итогов реформы стало появление большого количества школ, центров просветительской деятельности и скрипториев, в которых переписывались, переводились и комментировались лучшие образцы античной словесности.

При дворе Карла Великого и его сподвижников сформировалась «академия», ставшая проводником идей античных авторов на территории франкской державы. Ко двору франкских правителей стали прибывать известные интеллектуалы своего времени — грамматик Петр Пизанский, теологи Павлин Аквилейский, Агобард Лионский, Клавдий Туринский, историк Павел Диакон, поэт Алкуин, философ Иоанн Скот Эриугена etc. Дворцовая библиотека включала

---

<sup>1</sup> Patzelt E. Die karolingische Renaissance. Graz, 1965; Теїс Л. Наследие Каролингов: IX–X вв. М., 1993.

<sup>2</sup> Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle: in 3 vol. Paris, 1839.

<sup>3</sup> Karoli Epistola de litteris colendis // Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum. Т. 1. Hannoverae, 1883. P. 78–79.

<sup>4</sup> Admonitio generalis // Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum. Т. 1. Hannoverae, 1883. P. 53–61.

в себя произведения древних римских и греческих философов, поэтов и ораторов, знакомство с которыми не могло не повлиять на духовный мир и интеллектуальный горизонт членов *Schola Palatina*. В библиотеке хранился и диалог «Тимей» в переводе Халкидия, который исследователи датируют IX в.

В известной статье Эрнста Канторовича — «Платон в Средние века»<sup>5</sup>, автор вспомнил об истории, которая произошла с друзьями Гете, когда они ночью прогуливались на пароме по Тибру. Один из них предложил остаться на воде до тех пор, пока не будет разрешен известный спор: Рафаэль или Микеланджело? Можно вспомнить и другие пары имен, например, Моцарт или Бетховен, Александр Македонский или Гай Юлий Цезарь, Аристотель или Платон... Не будет преувеличением сказать, что спор между платоновской концепцией мира и аристотелевской никогда не прекращался. В Средние века спор стал частью самой христианской интеллектуальной культуры, которая пользовалась дискурсами Платона и Аристотеля, то противопоставляя их друг другу, то синкретически сплетая. И неслучайно Рафаэль, уже из эпохи Высокого Возрождения, на своей известной фреске «Афинская школа» изобразил двух диоскуров-дидаскалов рядом: Платон, вооруженный «Тимеем», указывает на небо, а Аристотель с «Этикой» в руках — на землю.

Если позволить себе смелое предположение и допустить, что казненному Боэцию сохранили бы жизнь и он смог бы осуществить свой замысел по переводу на латинский язык доступных ему сочинений Платона и Аристотеля, желая доказать их сущностное согласие между собой, то средневековым авторам не пришлось бы знакомиться с двумя античными философами через фрагментарные отрывки или ждать переводов с арабского языка в XII в., которые стали возможны благодаря нормандскому завоеванию южной Италии и победам Реконкисты в Испании. Очевидно, что это обогатило бы средневековую культуру (VIII–XI вв.), а исследователю платоновского или аристотелевского наследия пришлось бы проследивать иной путь интеллектуального развития от Античности к Новому времени.

В начале 40-х г. XX в. был начат проект текстологического издания средневековых переводов диалогов Платона с греческого на латинский язык, а также комментариев Платона, написанных на латыни или переведенных. Этот проект, получивший название *Plato Latinus*, является частью более масштабного проекта *Corpus philosophorum medii aevi*. Руководитель проекта Раймонд Клибанский — немецко-канадский философ. Клибанский, размышляя о значении Платона и его идей в Средние века, констатировал, что Платон, в отличие от Аристотеля, редко оказывал влияние непосредственно через свои тексты, скорее речь может идти о скрытом, преломленном влиянии через произведения других. И если в XIII в. западноевропейские интеллектуалы с воодушевлением восприняли аристотелевские тексты, то Платон оставался в тени своего ученика до открытий и переводов Флорентийской академии. Интересно, что Клибанский предлагает дистанцироваться от противопоставления платонизма и неоплатонизма, когда речь идет

---

<sup>5</sup> *Kantorowicz E. H. Plato in the Middle Ages // The Philosophical Review. 1942. Vol. 51. No. 3. P. 312–323.*

о средневековой платоновской традиции. Вместо этого, полагает автор, следует говорить о средневековом платонизме как о сложном явлении, состоящем из непосредственно учения Платона, неоплатоников Плотина и Прокла, вбирающих эллинистическую мысль и религиозные идеи христианства, иудаизма и ислама. Исследователи не раз обращали внимание на эллинизацию христианства. Например, поиск богословско-философских оснований еретических движений IV–V вв. нередко приводил исследователей к платонизму<sup>6</sup>. Однако, необходимо помнить, что наличие цитат еще не свидетельствует о влиянии, прямом или косвенном. Цитаты часто иллюстрируют мысль того, кто их приводит, но могут быть оторваны от общего размышления их автора<sup>7</sup>. В теологических спорах IX в.<sup>8</sup>, где затрагивались и переосмыслились отдельные положения августиновской доктрины, воспроизводились некоторые еретические идеи эпохи тринитарных и христологических споров, в которых наличествует эллинистический компонент. Так, Готшалк из Обре (ок. 803 — ок. 868) свое учение о предопределении, которое восходит к полемике блж. Августина с Пелагием и к «полупелагианским» спорам, обосновывает в духе платоновского реализма<sup>9</sup>. Готшалк, хорошо знакомый с правилами диалектики, логики и риторики, учит о тесной связи между *ordo rerum* и *ordo idearum*, т.е. между вещами и понятиями, т.к. миропорядок и грамматические правила языка исходят от Создателя. Совершенство и постоянство мира отражается в языке и его грамматических правилах. Космический порядок содержит взаимосвязь между индивидуальными деяниями и воздаянием, установленным за них Богом, и, следовательно, затрагивает моральные ценности и судьбу индивидуума. Вероятно, именно эти предположения лежат в основе аргумента о двойственном предопределении (*praedestinatio est gemina*) и спорного термина «*trina deitas*». Термин *geminus* относится к двойственному или двойному предопределению, которое, тем не менее, является одним, поскольку существует в единстве единой воли Бога, а числительное *trinus* используется для выражения тройственной или троичной природы божественных лиц, которые существуют в единой субстанции. Таким образом, в основе этой аргументации лежит логический параллелизм между языком и миром вещей. Готшалк демонстрирует свое решительное доверие к разуму и принципам рассуждения, которое он неоднократно выражает, используя аристотелевскую схему вывода, как в «*De praedestinatione*»: если праведность приходит через закон, то Христос умер

<sup>6</sup> Бирюков Д. С. Богословско-философские основания учения Ария // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. № 1. С. 265–280.

<sup>7</sup> Неретина С. С. Возможен ли христианский платонизм, или что значит цитирование? // Vox. Философский журнал. 2013. № 15. С. 75–110.

<sup>8</sup> Малицкий Н. В. Евхаристический спор на Западе в IX в. Ч. 1–2. Сергиев Посад, 1917; Lies L. Origines und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus // Zeitschrift für katholische Theologie. 1979. Bd. 101. S. 426–441; Willemien O. Carolingian Theology // The Medieval Theologians / Ed. G. R. Evans. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. P. 65–85.

<sup>9</sup> Gottschalk & Medieval Predestination Controversy: Texts Translated from Latin / Ed. V. Genke, F. X. Gumerlock. (Medieval Philosophical Texts in Translation, no. 47). Milwaukee: Marquette University Press, 2010.



напрасно (Гал 2:21). Но Христос умер не напрасно, следовательно, праведность не приходит через закон. Или: если нечестивые не были предопределены к смерти, то они не предназначены для нее, но написано: Ты, Боже, низвергнешь их в яму истребления (Пс 54:24). Поэтому они уже были к ней предопределены.

Эти предваряющие размышления важны с той точки зрения, что представления о развитии платоновской традиции, о преемственности и трансформации идей Платона и его учеников должны соразмеряться с интеллектуальными концептами и мыслительными ходами, которые в рассматриваемую историческую эпоху определяли вектор развития как философской, так и теологической мысли. Отметим, что платонизм — под которым мы понимаем учение Платона, его последователей и неоплатоников, а также рецепция этих идей в рамках других философских и религиозных течений — является рефлексивным зеркалом интеллектуальной культуры Европы. Очевидно, что комплекс платоновских текстов и косвенных свидетельств о его учении находится в прямой зависимости от герменевтических подходов, применяемых в конкретном историческом периоде и связанных с конкретными историческими обстоятельствами. Следовательно, можно говорить о множестве исторических ликов Платона.

Благородный проект Карла по возрождению той цивилизации, свет которой все еще оставался на руинах античной культуры, не мог быть реализован без помощи одаренных соратников. Таким человеком для Карла стал Алкуин (ок. 735–804)<sup>10</sup>, бывший эрудитом своего времени. Обширная корреспонденция, из которой мы располагаем лишь небольшой частью, свидетельствует об Алкуине как о советнике по политическим вопросам, наставнике для своих учеников и друзей<sup>11</sup>.

Среди тех, кто поддерживал контакты с Алкуином, был Ги Нантский — маркграф Бретонской марки. По его просьбе Алкуин написал сочинение «О добродетелях и пороках»<sup>12</sup> — руководство для маркграфа, в котором он мог найти необходимое знание о достойном и постыдном. Трактат начинается с рассмотрения *мудрости* и трех главных христианских добродетелей: *веры, надежды и милосердия*. Далее Алкуин переходит к перечислению добродетелей и пороков, стараясь поразительно точно описать индивидуальные особенности различных добродетели и порока. Каждое описание составляет тему отдельного раздела. Согласно Алкуину, высшее счастье — это обретение мудрости, которая неразрывно связана с теологией: человек должен искать то, что есть истинное знание и истинная мудрость, так как мудрость мира сего есть безумие перед Богом (1 Кор 3:19). Алкуин в небольшом сочинении «Disputatio de vera philosophia»<sup>13</sup>, являющимся предварительным наставлением для желающих приобрести истинную мудрость, излагает как постепенно через *trivium* и *quadrivium* восходить к истине.

<sup>10</sup> Lorenz F. The Life of Alcuin. Forgotten Books, 2012.

<sup>11</sup> Patrologiae Cursus Completus / J.-P. Migne. Series Latina. Vol. 100–101. Paris, 1863.

<sup>12</sup> Patrologiae Cursus Completus / J.-P. Migne. Series Latina. Vol. 101. Paris, 1863. Col. 613–638.

<sup>13</sup> Ibid. Col. 849–854.

«Disputatio de vera philosophia» построена в форме диалога между учителем и учениками, которые называют философию учительницей всех добродетелей и просят ученейшего магистра «подать им руку» и поддержать их на пути восхождения по ступеням к мудрости: подобно тому, как в кремне есть огонь, который выходит наружу при ударе, так и учитель своим примером и наставлениями может помочь «открыться» их разуму<sup>14</sup>. Отметим, что в сочинении «О природе души»<sup>15</sup>, посвященном сестре Адельхарда Гундраде, Алкуин говорит о том, что разум свойственен только человеку и возвышает его над другими созданиями. Разуму принадлежат четыре добродетели, которые в трактате «О природе души», также как и в трактате «О риторике»<sup>16</sup>, приведены в соответствие с доктринами христианства. Эти добродетели заключаются в том, чтобы контролировать желания и страсти, а чтобы проводить различие между добром и злом, необходимо иметь четкое представление, какие желания находятся исключительно под водительством разума и суть полезны и разумны, а какие противны разуму и возбуждают в человеке страсть и гнев, являясь злом.

Но вернемся к «Disputatio de vera philosophia». Путь к мудрости, о котором говорит наставник, переплетен с теологией: мудрость доступна тем, кто ищет ее ради Бога, чистоты души и познания истины, а не ради человеческой похвалы, мирских почестей и обманчивых удовольствий. На пути к истине, продолжает наставник, многие приходят к ложным благам — изобилию богатства, власти и удовольствиям: «к чему сокровище в руках глупца? Для приобретения мудрости у него нет разума (Прит 17:16). Иными словами, наставник говорит о временных благах, которые следует употреблять умеренно, как учит об этом Теренций — *Ne quid nimis*. Что такое человек, как не разумное животное, образ своего Создателя? Если человек будет воздержен и будет контролировать свои чувства, то он обретет то, что ищет — истинную мудрость. Ученики отвечают — *felicitem quærimus*. Поиск истины и счастья, о котором пишет Алкуин, содержательно и стилистически примыкает к античной философской традиции. Например, в приписываемом Платону диалоге «Теаг» есть размышление, что принципом, причиной и правилом человеческого счастья является познание самых выдающихся вещей и божественного, а в «Теэтете» Платон пишет, что всякое знание бесполезно без знания наилучшей цели. В «Филебе» Платон призывает не пренебрегать божественной частью в нас, а Ямвлих писал, что истина, как указывает греческое имя (Αλήθεια), вращается вокруг Богов. Наставник предлагает своим ученикам идти от большего к меньшему: если небо и земля, честь и богатства преходящи, то не лучше ли отворотиться от временного и устремиться к вечному, Отцу и Создателю? Ведь любовь к наименее совершенному отвращает человека от любви к Богу. Лучше, продолжает учитель, украсить свою душу вечными украшениями, которые в земной жизни могут быть не так привлекательны, как скоропроходящие блага. Но корень учения горек, а плоды его сладки (*Litterarum radices amarae, fructus dulces sunt*). Речь идет о мудрости. В «Эвтимеде» Платон определяет философию как приобретение мудрости (287d). Следовательно,

<sup>14</sup> Ibid. Col. 850–852.

<sup>15</sup> Ibid. Col. 639–648.

<sup>16</sup> Ibid. Col. 919–948.

философия — это поиск мудрости. В этой связи можно вспомнить определение Климента Александрийского, который писал, что философия — это изучение и размышление, а мудрость — знание божественных и человеческих вещей и того, какова их причина<sup>17</sup>.

Далее наставник предлагает следующее размышление: душа вечна и мудрость, которая является добродетелью, должна украшать душу, без чего душа не может обрести счастье. Ученики согласны следовать за своим учителем, т.к. надежда на награду облегчает труд. В тексте упоминается Диоген Синопский, который отгонял от себя всех своих учеников, говоря: «идите, ищите себе учителя», и только Платон примкнул к нему. Это единственное упоминание о Платоне в тексте. Ученики вопрошают: ты вел нас по пути семи свободных искусств, сможешь ли ты провести нас по пути мудрости, ведущей к вечной жизни? В притчах Соломона читаем: «Премудрость построила себе дома, вытесала для него семь столбов» (Притч 9:1). Семь ступеней — это семь свободных искусств, посредством них философы избавлялись от праздности и привлекались к истинному благочестию<sup>18</sup>, и через них ваш ум, обращается учитель к ученикам, будет возрастать, пока не достигнет вершин Св. Писания.

На примере размышлений Алкуина можно сделать вывод, что теолог, ориентируясь на изложенную Исидором Севильским классификацию наук, видит цель «восхождения» в обретении мудрости, которая является высшим счастьем. Свои идеи Алкуин выражал в диалогической форме. Теолог иллюстрирует свою мысль цитатами из античных авторов и ссылками на них. Среди них есть и Платон. Говорить о значительном влиянии античного философа на средневекового теолога невозможно. Однако можно говорить о сосуществовании в I–V вв. нескольких мировоззренческих моделей (религиозной и философской), сформировавших свои терминологию и концепты, которые через несколько столетий вступают в сотворчество. С этой точки зрения деятельность Алкуина может рассматриваться как предваряющая.

Иоанн Скот Эриугена (ок. 810–877) — ирландский философ и теолог, яркий мыслитель эпохи Каролингского Возрождения, живший при дворе франкского короля Карла Лысого. В своём главном сочинении «Перифьюсеон» (О природах) Эриугена выстраивает свою версию неоплатонической концепции, соотнося понятия христианской теологии с хенологическими представлениями. Обращают на себя внимание размышления Эриугены об апофатическом богословии или негативной теологии<sup>19</sup>. Именно в этом

---

<sup>17</sup> «Философия является средством для осуществления мудрости, сама же мудрость есть знание причин вещей божественных и человеческих» (Климент Александрийский. Строматы: в 3-х томах. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 93).

<sup>18</sup> В своем размышлении Алкуин содержательно близок к известному высказыванию Климента Александрийского: «Итак, до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности. Но и ныне она полезна как средство привлечения к истинному благочестию. Она представляет собой предварительное образование для таких людей, которые к вере приходят не иначе как путем доказательств» (Климент Александрийский. Строматы: в 3-х томах. Т. 1. Кн. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003. С. 91).

<sup>19</sup> Carabine D. The Unknown God: Negative Theology // The Platonic Tradition. Wipf and Stock, 2015.

пункте обнаруживается неоплатонический элемент внутри христианской теологии<sup>20</sup>.

Апофатика<sup>21</sup> начинается в спекулятивной философии позднего платонизма, например в неоплатоническом понимании природы Единого. Сосредоточенность на теме трансцендентности и имманентности *божественного* обнаруживается и в трудах отцов Церкви: в сочинениях Григория Нисского и Псевдо-Дионисия Ареопагита. Византийский император Михаил II послал знаменитую рукопись сочинений Дионисия Ареопагита в подарок Людовика Благочестивому. Первый перевод был сделан в 830–835 гг. Хильдуином. Перевод Эриугены, выполненный по просьбе Карла Лысого, способствовал распространению апофатической теологии, которая смогла оказать существенное влияние на средневековую схоластику<sup>22</sup>. Именно Эриугена сблизил в философском плане греческий Восток и латинский Запад в тот период интеллектуальной истории, когда ученость на Западе достигла низшей точки.

В сочинении Эриугены «Перифюсеон» обнаруживается конвергенция христианских идей с платоновско-порфирической формой неоплатонизма, присутствующей в сочинениях блж. Августина — важного авторитета для Эриугены<sup>23</sup>. Первая книга «Перифюсеон» объясняет деление природы: *natura creans et non creata* (природа несотворенная, творящая). Однако, как представляется, эта книга оказывается разработкой возможности применить десять категорий к божественной сущности. Автор использует категории в качестве методического средства проверки катафатического и апофатического богословия. Само описание носит платоновский образ: форма — это измерение, наложенное на неоформленную материю, которая ставит ее в область ограничения. То, что человеческий разум знает о сотворенных вещах, проистекает из того факта, что эти вещи дифференцированы: они обладают количеством, качеством, отношениями *etc*<sup>24</sup>. Иными словами, мы имеем возможность прийти к познанию вещей через акциденции и атрибуты, которые отличают их и раскрывают их скрытую сущность. Вслед за Григорием Нисским Эриугена утверждает, что *essentia* вещей не может быть познана без акциденций.

В этой связи возникает вопрос: можем ли мы в таком случае использовать десять категорий для того, чтобы прийти к пониманию природы, которая творит, но сама не сотворена? Очевидно, что нет, т.к. категории

---

<sup>20</sup> Богомолов А. В. Апофатическая проекция учений о материи в философии Платона, Аристотеля и Плотина // Грамота. 2019. Т. 12. Вып. 5. С. 91–94.

<sup>21</sup> Светлов Р. В. Апофатика Платона // Истоки рациональной теологии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2023. С. 106–112; Богомолов А. В., Светлов Р. В. Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. Т. 15. № 2. С. 41–73.

<sup>22</sup> Бриллиантов А. И. Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. М., 1998.

<sup>23</sup> «Платонизм для него был тем золотом и серебром, которое надо было взять с собой и перелить, «чтобы вышли из него сосуды годные для вечного храма истины» (Неретина С. С. Возможен ли христианский платонизм... С. 75–110).

<sup>24</sup> Никулин М. С. Ноология и теология Плотина // Истоки рациональной теологии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2023. С. 199–210.

неприменимы к божественной сущности. Диалектика между сотворенным и несотворенным задает тон дальнейшим размышлениям, являясь отправной точкой для выстраивания теологической линии. В своем анализе пяти модусов бытия и небытия Эриугена развивает неоплатонический принцип, согласно которому о каждом элементе природы можно сказать, что он существует, поскольку он познается вышестоящими порядками, и можно сказать, что он не существует, поскольку он не может быть познан нижестоящими порядками. Таким образом, Эриугена находит основополагающий метафизический принцип для отрицания того, что разум может понять божественную сущность: то, что обладает способностью определять что-либо, должно быть больше определяемого: «*maius enim est quod diffinit quam quod diffinitur*». Так как сущности всех вещей скрыты в божественной сущности (не может быть бытия вне Бога), то наше познание их носит ограниченный характер: разум может знать только то, что они существуют, посредством применения десяти категорий. Тот факт, что творение в некотором смысле является атрибутом Бога, позволяет прийти к утверждению о существовании божественной сущности. Таким образом, разум может прийти к некоторому познанию сущностей, облаченных акциденциями (символами, как сказал бы Дионисий Ареопагит). Для Эриугены неоплатоническая тема *exitus* и *reditus*, посредством которой Бог понимается как *principium*, лежит в основе четырехчастного деления природы.

Божественная сущность, непостижимая сама по себе, может быть понята в ее проявлении в творении: Бог понимается как трансцендентный и имманентный, подобный и различный, скрытый и раскрытый. Для Эриугены понятие *participatio* является ключом к пониманию того, каким образом божественная сущность присутствует во всех вещах. Таким образом, мы видим, как Эриугена развивает идеи блж. Августина, Григория Нисского и, в конечном счете, платоновское представление о том, что только Бог является истинным бытием. Эриугена объясняет это понятие, используя излюбленное сравнение прп. Максима Исповедника: подобно тому, как воздух, наполненный светом, кажется не чем иным, как светом, так и Бог, соединяясь с творением, кажется ничем иным, как Богом. Все, что существует, существует не само по себе, а через участие в том, что действительно существует: в божественной сущности. Божественная теофания, выраженная в катафатических терминах.

В апофатическом стиле Эриугена утверждает, что, хотя мы не можем по-настоящему говорить о божественной сущности, тем не менее, сама сущность позволяет нам это делать. Говоря словами Плотина, о божественной сущности можно высказываться, т. к. чистое отрицание не указывает на невозможность этого.

Утверждение об абсолютной трансцендентности Бога вступает в противоречие с утверждением, что божественная сущность есть что-либо из сущего, поскольку эти вещи могут быть дифференцированы — определены и поняты. Из апофатических утверждений не следует, что божественная сущность не есть, например, истина, красота или благодать: в них утверждается, что она не может быть правильно понята как истина, красота или благо. Схожим образом Платон в «Государстве» говорит о том, что благо не является сущностью,

подобно идеями или вещам. Однако оно обладает δύναμις (силой), с помощью которой воздействует на все. Именно потому, что отрицательные утверждения не полностью отрицают истинность позитивных утверждений, эти два метода, апофатика и катафатика, не противоречат друг другу, когда они применяются к Богу; они, скорее, представляют собой гармонию.

Эриугена следует за Дионисием в отрицании терминов, которые традиционно применялись к Богу. Например, таким понятиям как бытие, добро, красота, истина etc., соответствуют противоположные: небытие, зло, уродство, ложь. Всякая противоположность необходимо принадлежит области дифференциации, т.е. тварной природе, следовательно, в божественной сущности не может быть противоположности. Божественная природа может быть названа «сущностью», т.к. она является причиной сущности, но, в строгом смысле, она не является сущностью, т.к. сущность противопоставляется небытию. Эриугена проводит различие между внешним смыслом слова и внутренним значением. Например, высказывание «plus quam bonitas» является утвердительным, но его значение передает смысл отрицательного, поскольку оно не указывает на природу того, что является большим чем благо. Подобно Плотину и Дионисию, Эриугена утверждает, что причина красоты, добра, истины и бытия сама по себе превосходит красоту, истину etc. Строго говоря, Бог nihil (ничто), потому что Он в высшей степени трансцендентен.

В «Перифизеоне» Эриугена акцентирует внимание на идее, что незнание есть истинное знание. Человеческая природа не может познать себя, потому что ее сущность пребывает в божественной сущности, которая непознаваема. Может ли Бог знать Свою собственную сущность? Если да, то негативная теология противоречит традиционному представлению о всеведении Бога? Доктрина о том, что Бог не может познать Себя, не является оригинальным решением Эриугены, поскольку она исходит из неоплатонической, а в особенности платиновской критики самомыслящего ума у Аристотеля. Согласно Плотину, если бы Единое могло мыслить хотя бы само себя, то эта идея внесла бы двойственность в его природу, ибо Единое стало бы и субъектом, и объектом, но поскольку Единое абсолютно едино, то в нем нет мышления<sup>25</sup>. Точно так же Эриугена утверждает, что если бы Бог мог познать себя, Он стал бы объектом — «что» — и тогда Он мог бы определить себя. Поскольку Эриугена уже установил, что Бог не есть «что» (он не обладает ни одним из атрибутов, необходимых для определения), то из этого следует, что Он неограничен, неопределим и бесконечен. Если бы Бог мог определить себя, то Он был бы бесконечен и неопределим только для тварей, а не для Себя Самого.

Кажется, что Эриугена довел принципы апофатической теологии до предела: Бог не может познать самого себя, человеческий интеллект не может познать Бога (кроме того, что Он существует) и самого себя, равно как он не может знать сотворенные сущности вещей. Подобно тому, как мы более истинно понимаем божественную сущность, когда отрицаем все ее сущее, так и незнание Богом самого себя есть понимание того, что Он не является ничем из того,

<sup>25</sup> Хлебников Г. В. Некоторые аспекты философского мистицизма в античности (мистицизм Филона Александрийского, Плотина и Ямвлиха) // Культурология. 2009. № 4 (51). С. 119–134.

что есть творение. Таким образом, *divina ignorantia* становится невыразимой мудростью, т.к. Бог знает, что Он есть больше всего сущего. Истинная мудрость проистекает из осознания того, что Бога нельзя понимать в терминах того, что существует: мы лучше знаем божественную сущность, когда знаем, чем она не является. Анализ и положительное содержание такого знания не коррелируется с классическими эпистемологическими категориями, связанными с познающим субъектом.

Эриугена уделяет мало места дионисийскому восхождению в область мистической теологии. За исключением одного случая, он не использует дионисийскую экзегезу Синайского облака как выражение конечного онтологического и эпистемологического состояния восстановленной души. В «Перифизеоне» облака символизируют средство переживания теофании; поскольку Бог невидим сам по себе, Его можно увидеть только в облаке: «*Deus enim omnino nulli creaturae visibilis per seipsum est, sed in nubibus theoriae videtui*». Объяснение теофании у Эриугены опирается на платоновскую и библейскую тему света: божественная сущность сама есть свет, «недоступный свет», который ослепляет глаз, подобно тому, как слепнет глаз от солнца. Именно поэтому она называется тьмой. Здесь мы находим понятие отрицания и лишения, связанное с положительной идеей полноты. Никто не может приблизиться к Богу, пока не будут оставлены чувственные и умопостигаемые сферы. Тогда, через незнание тварной природы, можно объединиться, насколько это возможно, с той природой, о которой не может быть ни рассуждения, ни понимания, ни слова. Апофатические суждения, которые формально являются негациями, сообщают нечто о рассматриваемом предмете: «незнание порождает знание, хотя и иного рода»<sup>26</sup>. В этой связи можно вспомнить первые две гипотезы платоновского «Парменида», в которых затрагивается тема апофатического.

Таким образом, рассмотрение избранных фрагментов из произведений Алкуина и Эриугены позволяет сделать следующий вывод: возрождение античной культуры, определившее вектор развития духовно-интеллектуальной жизни IX в., актуализировало обращение к патристическому наследию. Так, Алкуин усматривал высшее счастье в обретение мудрости, к которой ведут семь свободных искусств. Тематика негативности, развитая в неоплатонической традиции и оказавшая влияние на апофатическое богословие периода патристики, в IX в. стала важной частью размышлений Эриугены. Между тем именно Платон связан с возникновением апофатической диалектики: платоновская идея блага или непостижимое божество из «Тимея». Так, представители тюрингенской школы видят основу платонической метафизики в противопоставлении Единого и Двоицы<sup>27</sup>. Эриугена, философствуя о природе, обнаруживает содержательную и стилистическую близость к платоновской апофатике и неоплатоническим представлениям о Едином.

<sup>26</sup> Светлов Р. В. Апофатика Платона... С. 107.

<sup>27</sup> Там же. С. 106–112; Богомолов А. В., Светлов Р. В. Беседа с ничто... С. 53.

## Источники и литература

1. *Бирюков Д. С.* Богословско-философские основания учения Ария // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. № 1. С. 265–280. EDN JUDUTX.
2. *Богомолов А. В.* Апофатическая проекция учений о материи в философии Платона, Аристотеля и Плотина // Грамота. 2019. Т. 12. Вып. 5. С. 91–94.
3. *Богомолов А. В., Светлов Р. В.* Беседа с ничто: апофатический дискурс в античной философии // Платоновские исследования. 2021. Т. 15. № 2. С. 41–73.
4. *Бриллиантов А. И.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эригены. СПб., 1898. М., 1998.
5. *Климент Александрийский.* Строматы: в 3-х томах. Т. 1. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2003.
6. *Малицкий Н. В.* Евхаристический спор на Западе в IX в. Ч. 1–2. Сергиев Посад, 1917.
7. *Неретина С. С.* Возможен ли христианский платонизм, или что значит цитирование? // Vox. Философский журнал. 2013. № 15. С. 75–110. EDN STSFBD.
8. *Никулин М. С.* Ноология и теология Плотина // Истоки рациональной теологии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2023. С. 199–210. EDN URDPHN.
9. *Светлов Р. В.* Апофатика Платона // Истоки рациональной теологии. СПб.: Русская христианская гуманитарная академия им. Ф. М. Достоевского, 2023. С. 106–112. EDN ALXBLS.
10. *Тейс Л.* Наследие Каролингов: IX–X вв. М., 1993.
11. *Хлебников Г. В.* Некоторые аспекты философского мистицизма в античности (мистицизм Филона Александрийского, Плотина и Ямвлиха) // Культурология. 2009. № 4 (51). С. 119–134.
12. *Admonitio generalis* // Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum. Т. 1. Hannoverae, 1883. P. 53–61.
13. *Carabine D.* The Unknown God: Negative Theology // The Platonic Tradition. Wipf and Stock, 2015.
14. *Gottschalk & Medieval Predestination Controversy: Texts Translated from Latin* / Ed. V. Genke, F. X. Gumerlock. (Medieval Philosophical Texts in Translation, no. 47). Milwaukee: Marquette University Press, 2010. 247 p.
15. *Histoire littéraire de la France avant le XIIe siècle: in 3 vol.* Paris, 1839.
16. *Kantorowicz E. H.* Plato in the Middle Ages // The Philosophical Review. 1942. Vol. 51. No. 3. P. 312–323.
17. *Karoli Epistola de litteris colendis* // Monumenta Germaniae Historica. Legum sectio II. Capitularia Regum Francorum. Т. 1. Hannoverae, 1883. P. 78–79.
18. *Lies L.* Origines und die Eucharistiekontroverse zwischen Paschasius Radbertus und Ratramnus // Zeitschrift für katholische Theologie. 1979. Bd. 101. S. 426–441.
19. *Lorenz F.* The Life of Alcuin. Forgotten Books, 2012. 300 p.
20. *Patrologiae Cursus Completus / J.-P. Migne. Series Latina.* Vol. 100–101. Paris, 1863.
21. *Patzelt E.* Die karolingische Renaissance. Graz, 1965.
22. *Willemien O.* Carolingian Theology // The Medieval Theologians / Ed. G. R. Evans. Oxford: Blackwell Publishing, 2001. P. 65–85.



*Н. В. Малин*

## Греко-Болгарский церковный вопрос в оценках К. Н. Леонтьева и И. С. Пальмова

УДК 271.22(497.2)-9+1(470)(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_161  
EDN LXYJBN



*Аннотация:* В статье рассматривается взгляд на историю получения самостоятельности Болгарской Церкви в работах выдающегося русского религиозного философа и публициста К. Н. Леонтьева и ученого-слависта, профессора СПбДА, доктора церковной истории И. С. Пальмова. Данный подход вызывает особый интерес ввиду того, что К. Н. Леонтьев по долгу своей дипломатической службы был погружён в политические процессы балканского региона и был хорошо осведомлён о внутренних течениях в среде болгарских элит. В свою очередь, И. С. Пальмов, специализируясь на истории православной веры в славянских странах, составил подробный анализ первоначального устройства Болгарской экзархийской Церкви с момента получения формального документа о самостоятельности вплоть до закрепления новых границ согласно «Берлинскому трактату». И. С. Пальмов в своей статье опирался на памятники законодательства. Со своей стороны, К. Н. Леонтьев привёл анализ ситуации, составленный им на основе личного опыта, приобретённого в ходе дипломатической службы в регионе. Благодаря проведённому анализу можно составить представление о документальных данных, относящихся к изучаемому вопросу, а также о течениях и настроениях, которые господствовали в болгарском обществе.

*Ключевые слова:* К. Н. Леонтьев, И. С. Пальмов, Греко-Болгарский церковный вопрос, Православная Церковь, Болгарская Церковь, Вселенский Патриарх, Османская империя, византизм, славянство, русская философия, панславизм.

*Об авторе:* **Николай Владимирович Малин**

Магистр богословия, аспирант Санкт-Петербургской духовной академии.

E-mail: 2342289@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8019-5624>

*Для цитирования:* Малин Н. В. Греко-Болгарский церковный вопрос в оценках К. Н. Леонтьева и И. С. Пальмова // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 161–171.

Статья поступила в редакцию 03.06.2024; одобрена после рецензирования 14.06.2024; принята к публикации 18.06.2024.

---

*Nikolai V. Malin*

**The Greek-Bulgarian Church Question  
in the Assessments of K. N. Leontiev and I. S. Palmov**



UDC 271.22(497.2)-9+1(470)(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_161  
EDN LX YJBN

*Abstract:* This article examines the perspective on the history of the Bulgarian Church's acquisition of independence as presented in the works of the prominent Russian religious philosopher and publicist K. N. Leontiev and the Slavist scholar, Professor at the St. Petersburg Theological Academy, Doctor of Church History I. S. Palmov. This approach is of particular interest because K. N. Leontiev, by virtue of his diplomatic service, was deeply immersed in the political processes of the Balkan region and was well-informed about the internal currents within the Bulgarian elite. In turn, I. S. Palmov, specializing in the history of the Orthodox faith in Slavic countries, provided a detailed analysis of the initial organization of the Bulgarian Exarchate Church from the moment it had received the formal document of independence up to the establishment of new boundaries according to the "Treaty of Berlin." I. S. Palmov relied on legislative monuments in his article. For his part, K. N. Leontiev provided an analysis of the situation based on his personal experience acquired during his diplomatic service in the region. Through this analysis, one can form an idea of the documentary data related to the studied issue, as well as the currents and sentiments that prevailed in Bulgarian society.

*Keywords:* K. N. Leontiev, I. S. Palmov, the Greek-Bulgarian Church question, the Orthodox Church, the Bulgarian Church, the Ecumenical Patriarch, the Ottoman Empire, Byzantism, Russian philosophy, pan-slavism.

*About the author:* **Nikolai Vladimirovich Malin**

Master of Theology; Postgraduate student at the St. Petersburg Theological Academy.

E-mail: 2342289@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-8019-5624>

*For citation:* Malin N. V. The Greek-Bulgarian Church Question in the Assessments of K. N. Leontiev and I. S. Palmov. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 161–171.

The article was submitted 03.06.2024; approved after reviewing 14.06.2024; accepted for publication 18.06.2024.

Национальное начало вне религии не что иное, как начало эгалитарное, либеральное, медленно, но зато верно разрушающее...

К. Н. Леонтьев

Политические события, развернувшиеся на Балканском полуострове во второй половине XIX в., привлекли внимание русской интеллигенции — ученых, мыслителей и философов, принадлежавших к различным течениям и партиям. Центральной темой, которая занимала умы представителей русской интеллигенции, было положение славян в меняющихся геополитических условиях в регионе. Одним из наиболее ключевых моментов данного процесса, который разделил мнения внутри России, стал вопрос об обретении самостоятельности Болгарской Церкви от Константинопольского патриархата.

Рассмотрим этот вопрос в оценках двух выдающихся современников — русского религиозного философа, писателя, публициста и дипломата К. Н. Леонтьева и ученого-слависта, профессора СПбДА, доктора церковной истории И. С. Пальмова.

В современной научной литературе неоднократно отмечалось, что труды Константина Николаевича Леонтьева (1831–1891) вошли в золотой фонд русской философии<sup>1</sup>. Его оригинальным и пророческим идеям за последние годы было посвящено большое число научных трудов<sup>2</sup>. Тем не менее, многие вопросы остаются недостаточно выясненными. Среди них вопрос о понимании философом истоков, сущности и последствий греко-болгарской церковной распри.

Как известно, большинство представителей русского общества, выступавших публично, консолидировались на проболгарских позициях. Уже в конце своей жизни в письме от 1 мая 1889 г. афонскому старцу архим. Макарию (Сушкину) Леонтьев замечает, что в 1872 г., после раскола, лишь один человек во всей России осмелился печатать статьи в защиту прав Патриарха — его друг, крупный государственный чиновник Т. И. Филиппов. И в этом же письме Леонтьев подмечает, что в то время даже русские епископы «...отчасти увлекаемые модой на болгар, отчасти по той несчастной привычке к зависимости

<sup>1</sup> *Малин Н. В.* К вопросу об источниках концепции византизма К. Н. Леонтьева (1831–1891) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 2 (22). С. 123.

<sup>2</sup> См., например: *Фатеев В. А.* Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58; *Талалай М. Г., Фетисенко О. Л.* К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 197–217; *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. Т. 1, вып. 1. С. 126–134; *Его же.* Константин Леонтьев и Святая Гора Афон // Верующий разум. 2017. № 6. С. 164–172; *Маркидонов А. В.* Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 193–206; *Фетисенко О. Л.* Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145; *Ее же.* Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.

от светской власти и по человекоугодю — показывали сочувствие болгарам в их неканонических дерзостях»<sup>3</sup>.

Данный вопрос имел большой резонанс в русском обществе XIX в., в частности, в кругах славянофилов. Очевидцем «греко-болгарской церковной распри»<sup>4</sup> был русский учёный-славист, специалист по истории и современному ему состоянию православной веры в славянских странах Иван Саввич Пальмов (1855–1920). Содержательный анализ данных событий он привел в своей статье, опубликованной в «Христианском чтении» за 1896 г.

Чтобы составить более полное представление о взглядах на греко-болгарскую схизму в среде русской интеллектуальной элиты, сравним работы, посвященные данной проблематике, историка-слависта И. С. Пальмова и философа, богослова К. Н. Леонтьева, который долгое время находился на дипломатической службе в нескольких городах Балканского полуострова. Интерес к развивавшимся в регионе национально-освободительным движениям у К. Н. Леонтьева появился еще до раскола, во время его дипломатической службы. Его работа в Константинополе, Греции, Сербии, Дунайской Болгарии и Албании позволила философу опереться на обширный поток дипломатических данных, которые он обрабатывал в рамках своей деятельности<sup>5</sup>. Кроме этого, его личный живой интерес к культуре, быту и истории местных народов дополнял дипломатические сводки и позволил заложить основу для дальнейшей разработки Леонтьевым глобального проекта концепции «Византизма» в рамках его историософских и культурологических исследований<sup>6</sup>.

Принадлежность И. С. Пальмова к плеяде «поздних» славянофилов отчасти роднит его с Леонтьевым. «Оба мы с Соловьевым — вышли из Славянофильства...»<sup>7</sup>, — пишет Леонтьев в одном из писем о себе. Однако он лишь частично разделял воззрения славянофилов, сохраняя определенную долю критики их идей и предлагая свою перспективу развития проектов славянофилов, в том числе проекта панславизма<sup>8</sup>. Представления и прогнозы К. Н. Леонтьева относительно данной темы стали во многом пророческими.

<sup>3</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. XII, кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 271.

<sup>4</sup> Пальмов И. С. Болгарская экзархийская церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 7–8. С. 67–104.

<sup>5</sup> Казаков Д. А. Балканский кризис второй половины XIX века во взглядах деятелей русской философии // Наука. Искусство. Культура. 2023. Вып. 2 (38). С. 193–204.

<sup>6</sup> См., например: Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133; Его же. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии Вл. С. Соловьева. Часть II: От дружеской религиозной полемики к идейному противостоянию // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 197–219; Скотникова Г. В. Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.

<sup>7</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. XII, кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2020. С. 127.

<sup>8</sup> О панславизме см.: Гаврилов И. Б. К вопросу о характеристике религиозно-философского мировоззрения М. П. Погодина // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 92–109.

В отличие от Леонтьева, И. С. Пальмов, подходя к описанию вопроса обретения самостоятельности Болгарской Церковью, опирался в своих статьях прежде всего на документы, а не на личные наблюдения. По его словам, лишь точное знание, полученное на основе анализа документальных источников, помогает устранить практические недоразумения в религиозно-политических отношениях, которые поддерживаются незнанием. Статьи И. С. Пальмова касаются содержания главным образом двух памятников: первоначального «Устава управления болгарскою экзархией» и «Экзархийского устава, приспособленного к княжеству», утвержденного 13 января 1895 г. взамен прежнего «Устава...», изданного и утвержденного 4 февраля 1883 г.

Цель написания своих статей Пальмов определил следующим образом: ознакомление читателей с изначальным устройством Болгарской экзархийской Церкви и с происшедшими в нем изменениями на 1873 г., соответствующими новым политическим и церковным условиям жизни болгарского народа.

В статье Пальмов утверждает, что началом образования самостоятельно болгарского экзархата явился султанский фирман от 27 февраля 1870 г.<sup>9</sup> Он приводит перевод данного документа. Отметим некоторые, наиболее интересные его пункты:

1. Образуется особый церковный округ под названием «болгарский экзархат» ... Управление духовно-религиозными делами округа всецело будет предоставлено самому экзархату.

2. Старейший по сану из болгарских митрополитов будет носить титул экзарха.

3. Внутреннее духовное управление экзархатом будет определено ... особым уставом, который будет представлен на одобрение и утверждение правительства султана. Этот устав будет составлен так, чтобы отстранялось им всякое непосредственное или посредственное вмешательство патриарха в управление духовными делами и особенно в избрание епископов и экзарха ...

4. ...прежде чем состоится избрание достойного лица в экзархи, испрашивается соизволение и одобрение правительства султана<sup>10</sup>.

Пальмов замечает, что появление фирмана, который сильно обрадовал болгар, не произвело такого же действия на патриархию и вообще на греков. Последние, в лице своей крайней партии, поощряемой главным образом из Афин, довели распрю с болгарами до того, что собравшийся в 1872 г. в Константинополе Поместный Собор провозгласил болгар схизматиками.

Данное положение дел еще больше способствовало разделению в делах церковно-административных. Впрочем, как отмечает Пальмов, церковно-административное разделение формально разрешено было султанским фирманом 1870 г. И болгары уже тогда, на основании фирмана, приняли меры к составлению устава церковного управления. Избрать же своего первого экзарха болгарам удалось лишь, получив предварительное разрешение Порты 11-го февраля 1872 г.

<sup>9</sup> Пальмов И. С. Болгарская экзархийская церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 7–8. С. 67–104.

<sup>10</sup> Там же.

Выработанный на основе султанского фирмана устав для управления экзархией с некоторыми изменениями был принят представителями болгарского народа на константинопольском собрании 1871 г. и был передан турецкому правительству для утверждения. Данный устав фактически получил значение действующего «основного закона» Церкви не только в Турции, но и в освобожденных частях болгарской территории, т. е. в княжестве и в Восточной Румелии<sup>11</sup>. Пальмов рассматривает этот устав во всех его существенных подробностях.

Приведем наиболее характерные части устава 1871 г., интересные ввиду тематики данной статьи.

*Избрание экзарха.* Избираемый в экзархи должен иметь следующие качества. Необходимо, чтобы он: а) был подданный Турецкой империи, б) родом болгарин... Всякий раз пред избранием нового экзарха члены св. синода временно избирают наместника или председателя, старейшего по рукоположению архиерея, от имени которого обращаются к правительству с просьбой относительно избрания нового экзарха.

На основании акта избрания члены св. синода и экзархийского совета делают представление высокой Порте с просьбой признать законно-избранное лицо экзархом ... после чего он представляется султану и первым министрам высокой Порты, затем торжественно вводится в экзархийскую резиденцию.

*Избрание членов экзархийского совета.* После состоявшегося избрания членов экзархийского совета экзарх направляет свое представление в высокую Пору с именами избранных и с просьбой об их утверждении.

*Избрание епархиальных митрополитов.* По смерти того или другого епархиального архиерея ... св. синод вместе с экзархийским советом назначает в наместники одного из ближайших архиереев, дав ему известное письменное полномочие с разрешения высокой Порты.

В третьей части устава излагаются статьи, касающиеся доходов и расходов экзархии, согласно которым экзарх на основе статистических данных, собранных в Константинополе, сам составляет смету и определяет дань, выплачиваемую в пользу архиерея и на другие нужды экзархийские и епархиальные<sup>12</sup>.

Приведя подробное изложение первоначального экзархийского устава 1871 г., И. С. Пальмов обращается к рассмотрению нового экзархийского устава, вышедшего за год до написания его статьи, в 1895 г. В статье Пальмов утверждает, что новый устав имеет много схожего с экзархийским уставом, изданным 4 февраля 1883 г. Устав 1895 г. повторяет содержание устава 1883 г., за исключением только глав, которые трактуют о брачных и бракоразводных делах, не упомянутых в новом уставе 1895 г., а также некоторых других особенностей<sup>13</sup>. Он отмечает, что новый, приспособленный к Княжеству Болгарскому «экзархийский устав» представляет собой второй опыт приспособления к освобожденной Болгарии общего экзархийского устава, который во всех существенных подробностях содержания предназначается для Болгарского экзархата только

<sup>11</sup> Данные на 1896 г.

<sup>12</sup> Пальмов И. С. Болгарская экзархийская церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 7–8. С. 67–104.

<sup>13</sup> Там же.

в пределах Турецкой империи. По содержанию своему он представляет много общего с общим экзархийским уставом для целого экзархата<sup>14</sup>.

Говоря о содержании устава 1883 г., И. С. Пальмов делает важное замечание о тенденции консервативного правительства К. Стоилова, как и ранее либерального правительства Д. Цанкова и Каравелова, подчинить своему контролю многие функции церковно-религиозной жизни княжества Так, в уставе были закреплены следующие постановления: «Без предварительного позволения св. синода и министерства исповеданий архиереи не могут ни являться в место пребывания экзарха, ни оставаться здесь сколько-нибудь времени, а если получают на то позволение, то не могут посещать здесь высокоправительственных лиц» (§ 82). «Необходимо, чтобы экзарх и св. синод, направляя в княжество свои окружные послания, предварительно вошли в соглашение с княжеским правительством» (§ 85). В процессе избрания экзарха св. синод и экзархийский совет сообщают о выборах правительству и просят его об утверждении избранного<sup>15</sup>. Только «с дозволения княжеского правительства св. синод может правильно собирать денежные средства на учреждение и содержание богословского и другого какого-нибудь высшего болгарского училища» (§ 103).

Устав 1883 г. дал некоторую устойчивость внутреннему устройству Болгарской экзархийской Церкви в княжестве. Но с этого же времени, вследствие политических осложнений в Болгарии, начались вопиющие злоупотребления Стамбулова и его компании, которые не только ослабляли действия устава 1883 г., но и наносили оскорбления самым святым чувствам болгарского народа, — сопровождалась гонениями против представителей Церкви (процесс с митр. Климентом и др.).

Как и в первой статье, Пальмов приводит подробное изложение законоположений устава 1885 г. и дает комментарий о том, что новый, приспособленный к княжеству устав 1895 г., подобно уставу 1883 г., имеет много общего с общим экзархийским уставом. Основные различия их касаются нормативных актов, регулирующих взаимоотношения внутренней жизни Церкви и отношения Болгарской Церкви к тому или иному правительству (Турции или Болгарии).

Самая же существенная разница между первоначальным экзархийским уставом и новой его адаптации к княжеству заключается в том, что первый создавался для Экзархийской Церкви в пределах Турецкой империи, а новейший был приспособлен к княжеству и содержит в себе пункты, характеризующие новые отношения Болгарской Церкви в пределах Болгарии и Восточной Румелии. Первый отражает первоначальное внутреннее устройство Болгарской экзархийской Церкви после ее отделения от Константинопольской патриархии, а второй характеризует устройство Болгарской Церкви в княжестве<sup>16</sup>.

Таким образом, благодаря статьям И. С. Пальмова, дающим прекрасный обзор документальной стороны вопроса, и благодаря приведенному в статьях комментарий принятых в уставах положений и норм, а также анализа

<sup>14</sup> Там же.

<sup>15</sup> Там же.

<sup>16</sup> Пальмов И. С. Болгарская экзархийская Церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 11–12. С. 444–494.

динамики изменений тех или иных положений устава в изменяющихся политических условиях, можно составить представление о процессе получения самостоятельности Болгарской Церкви, закреплённой документально. На основании статей И. С. Пальмова можно составить некоторое общее представление о векторе решения вопроса обретения самостоятельности Болгарской Церкви, на основе чего обрисовать возможные цели, которыми могли руководствоваться инициаторы процесса получения самостоятельности.

Помимо документов, можно дополнить некоторые грани происходивших событий, течений и настроений, царивших в болгарском обществе и в кругах болгарской интеллигенции, а также приблизиться к пониманию целей процесса отделения Болгарской Церкви от Константинополя благодаря рассмотрению данного вопроса с позиции очевидца тех событий, находившегося несколько лет до раскола на дипломатической службе в различных городах западной части Турецкой империи — К. Н. Леонтьева, а также благодаря рассмотрению его собственного анализа данных событий.

Еще в 1865 г., за семь лет до раскола, находясь на службе в Адрианополе, в своем письме Н. Г. Герову Леонтьев пишет: «...признаюсь Вам, что это резкое отделение болгар от Вселенской Патриархии меня не слишком радует; особенно в здешних странах, которые по совести нельзя назвать ни чисто славянскими, ни чисто греческими. — Этого рода дела будут большим камнем преткновения со временем. ... я очень рад, что здесь еще этого, Слава Богу, нет»<sup>17</sup>.

Слух о прошедшем в сентябре 1872 г. в Константинополе Поместном Соборе, на котором болгар провозгласили схизматиками, дошел до Леонтьева, когда он находился на Святой Горе. Как на православного и русского человека, эта новость произвела на него глубокое впечатление, наводя духовный и гражданский страх за наше будущее<sup>18</sup>. Данные обстоятельства подвигли Леонтьева спешно приступить к написанию одного из центральных трудов, резюмирующего его взгляды на национально-государственные и национально-церковные проблемы — «Византизм и славянство»<sup>19</sup>. Греко-болгарский вопрос на протяжении всей последующей жизни писателя не уходил от его внимания, и он смог в своих трудах и исследованиях раскрыть глобальные последствия казавшегося первоначально вполне локальным национально-церковного вопроса обретения самостоятельности Болгарской Церкви<sup>20</sup>. Находясь около года на Афоне и пребывая под впечатлением его святынь и строгости жизни, Леонтьев осознал, «что это просто великий грех нарушать так сознательно, лукаво и преднамеренно уставы Церкви, как нарушали их болгарские либеральные вожди по соглашению с турками, обманывая и свой простой народ, и нашу дурацкую интеллигенцию...»<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. XII, кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. С. 250.

<sup>18</sup> Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский дом, 2012. С. 65.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VI, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 392.



Прибыв в Константинополь в 1872 г., Леонтьев хоть и сочувствовал грекам, но настроен был как защитник болгар. Однако менее чем через год нахождения в эпицентре борьбы его отношение к проблеме изменилось и уже не менялось впоследствии. Тогда Леонтьев понял, насколько недоступна была для него и для большинства его соотечественников вся глубина и значение греко-болгарского вопроса. Он выразил суть греко-болгарской распри следующим образом: «...никогда еще в истории России и славянства принцип племенного славизма не вступал в борьбу с православными уставами и преданиями, и в первый раз эту борьбу мы видим в греко-болгарской распри»<sup>22</sup>.

В своих дальнейших статьях на эту тему Леонтьев был довольно строг в высказываниях относительно пути к самостоятельности, который был выбран болгарскими. Так, он пишет: «Что думать о народе, который возрождение свое начал прямо с борьбы против той церковной иерархии, правила и дух которой легли в основу его жизни, уставы и обычаи которой сохраняли его в течение веков под гнетом иноверной власти?»<sup>23</sup>

Приведем здесь и другое его высказывание: «...религиозный индифферентизм югославянской буржуазии — это мутная и загнивающая вода, вливаемая сначала понемногу и осторожно, а потом и крайне нагло, и безбожно в старое, могучее и драгоценное вино Греко-Российского Православия...»<sup>24</sup>

Относительно надежд на освобождение болгар, царивших в среде русской интеллигенции, по вопросу раскола тяготевшей в сторону болгар, Леонтьев в своей статье 1879 г. «Наше болгаробесие» пишет: «...освобождайте их от власти султана, но не от канонических правил повиновения законной церковной власти. Неужели для нас стало все равно, что Шейх уль ислам, что Вселенский Патриарх?»<sup>25</sup>

«Старые» славянофилы, отмечает Леонтьев, представляли себе, что освобождение от турецкого гнета немедленно приведет к расцвету православия на христианском Востоке. Однако, еще находясь в Турции Леонтьев смог понять ужасающий парадокс, «...что благодаря только туркам и держится еще многое истинно православное и славянское на Востоке...»<sup>26</sup>

Далее в статье Леонтьев вспоминает, как Болгарский общественный деятель Георгий Золотович в разговоре с ним признался: «...болгаре, конечно, поступили неправильно, нарушив каноны; но что делать? Раскол нам выгоден... Над нами было два завоевания — греческое и турецкое; надо было сперва, с помощью сильнейшего завоевателя, свергнуть слабейшего. Оттого мы соединились с турками против патриарха»<sup>27</sup>. Леонтьев дал этому следующую

---

<sup>22</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VII, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 547.

<sup>23</sup> Там же. С. 544.

<sup>24</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VI, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. С. 393.

<sup>25</sup> Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VII, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. С. 543.

<sup>26</sup> Там же. С. 546.

<sup>27</sup> Там же. С. 548.

характеристику: «Национальное начало вне религии не что иное, как начало эгалитарное, либеральное, медленно, но зато верно разрушающее...»<sup>28</sup>

Около 1875 г. Леонтьев пишет статью «Еще о греко-болгарской распре». В ней он отмечает, что болгары «всё так же довольны, всё так же поют гимны Султану, всё так же счастливы своим расколом...»<sup>29</sup> Далее он делает интересное сравнение, подчеркивающее уровень дерзости, допущенный болгарскими: «Великий Петр не позволил себе даже и форму своей независимой Церкви изменить своевольно; он просил совета и благословения у Восточных Патриархов для замены русского Патриарха Синодом. Отчего же одни болгары будут иметь особые права?»<sup>30</sup> Далее Леонтьев обращает внимание на введенный редактором болгарской газеты «Век» термин «схизматофилы» и пишет, что «таких схизматофилов, болгар, множество...»<sup>31</sup>

Болгарская партия отделения, отмечает Леонтьев, воспринимала церковное отделение от греков как единственное средство для закладки основ независимости. Уделяя внимание обрядам, чтобы не раздражать народ, данная партия игнорировала законы (прежде всего 34-е Апостольское правило)<sup>32</sup>.

Таким образом, на основании изученных статей И. С. Пальмова, и личных наблюдений и анализа происходящих процессов К. Н. Леонтьева можно сделать следующие выводы.

Первоначальный устав для управления экзархией 1871 г., освобождая Болгарскую Церковь от Патриархии, подчинял ее правительству высокой Порты.

Новый устав, адаптированный к независимым от Турции политическим условиям Болгарского княжества, благодаря религиозному индифферентизму болгарской буржуазии, повлиявшей на его написание, заменил зависимость от турецкого правительства еще большей зависимостью от правительства болгарского.

Церковное отделение рассматривалось его инициаторами лишь как инструмент достижения политической независимости.

## Источники и литература

1. *Гаврилов И. Б.* К вопросу о характеристике религиозно-философского мировоззрения М. П. Погодина // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 92–109.
2. *Гаврилов И. Б.* Константин Леонтьев и Святая Гора Афон // Верующий разум. 2017. № 6. С. 164–172.
3. *Гаврилов И. Б.* «Память об Афоне живет в моем сердце». К 185-летию со дня рождения К. Н. Леонтьева // Научные труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2016. Т. 1, вып. 1. С. 126–134.

---

<sup>28</sup> Там же.

<sup>29</sup> Там же. С. 272.

<sup>30</sup> Там же. С. 279.

<sup>31</sup> Там же. С. 281.

<sup>32</sup> Там же. С. 289.

4. Казаков Д. А. Балканский кризис второй половины XIX века во взглядах деятелей русской философии // Наука. Искусство. Культура. 2023. Выпуск 2 (38). С. 193–204.
5. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VI, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2003. 819 с.
6. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. VII, кн. 1. СПб.: Владимир Даль, 2005. 561 с.
7. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. XII, кн. 2. СПб.: Владимир Даль, 2020. 989 с.
8. Леонтьев К. Н. Полн. собр. соч. и писем: в 12-ти томах. Т. XII, кн. 3. СПб.: Владимир Даль, 2021. 807 с.
9. Малин Н. В. К вопросу об источниках концепции византизма К. Н. Леонтьева (1831–1891) // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 2 (22). С. 121–128.
10. Маркидонов А. В. Богословие и культура. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. 504 с.
11. Пальмов И. С. Болгарская экзархийская Церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 7–8. С. 67–104.
12. Пальмов И. С. Болгарская экзархийская Церковь: первоначальное и современное ее устройство // Христианское чтение. 1896. № 11–12. С. 444–494.
13. Скотникова Г. В. Концепт «византизм» в русском культурфилософском самосознании: К. Н. Леонтьев и Ф. И. Успенский // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 110–122.
14. Талалай М. Г., Фетисенко О. Л. К. Н. Леонтьев в эпистолярной хронике Андреевского скита на Афоне (1871–1874) // Русско-Византийский вестник. 2024. № 1 (16). С. 197–217.
15. Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии В. С. Соловьева. Часть первая: Леонтьев и идея вселенской теократии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2022. № 3 (15). С. 105–133.
16. Фатеев В. А. Византизм К. Н. Леонтьева и философия религии Вл. С. Соловьева. Часть II: От дружеской религиозной полемики к идейному противостоянию // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2023. № 1 (17). С. 197–219.
17. Фатеев В. А. Константин Леонтьев «в полный рост»: к завершению издания Полного собрания сочинений и писем К. Н. Леонтьева (2000–2021) // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 45–58.
18. Фетисенко О. Л. Афон и его «единство в разнообразии» в социокультурной концепции Константина Леонтьева // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1. С. 141–145.
19. Фетисенко О. Л. «Гептастилисты»: Константин Леонтьев, его собеседники и ученики. СПб.: Пушкинский дом, 2012. 784 с.
20. Фетисенко О. Л. Петр I и его реформы в восприятии «славянофила на свой салтык» // Русско-Византийский вестник. 2022. № 4 (11). С. 123–128.

*Священник Максим Никулин*

## Критика единосущия божественного ума и человеческой души в философской теологии Ямвлиха Халкидского

УДК 1(3)(091):2-1

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_172

EDN LWRXYI



*Аннотация:* Настоящая статья посвящена вопросу о соотношении ноэтического и психического в учении основателя сирийской школы неоплатонизма Ямвлиха. Кратко представлена доктрина философа о первопринципах и структуре универсума. С одной стороны, в комментарии на платоновский «Федр» Ямвлих признает присутствие в человеческой душе единого, сопряженного богам, а также ума. С другой стороны, в трактате «О душе» сирийский философ критикует взгляд своих предшественников о единосущии души, ума и богов. Также в толковании на «Тимей» он опровергает взгляд Плотина о том, что ум является частью души, защищая свободу воли человека. Утверждается, что, по мнению Ямвлиха, эссенциально высшей способностью души является разум, а единое и ум в ней отражаются предсущностно. Делается вывод о том, что, отрицая консубстанциальность человеческой души и божественного ума, сирийский мыслитель выходит за пределы эллинистической парадигмы и движется по направлению к патристической философии.

*Ключевые слова:* Ямвлих, Плотин, Платон, неоплатонизм, ноология, неоплатоническая экзегеза, единое, ум, душа, единосущие.

*Об авторе:* **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия и кафедры древних языков Санкт-Петербургской духовной академии; доцент кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*Для цитирования:* Никулин М. С., священник. Критика единосущия божественного ума и человеческой души в философской теологии Ямвлиха Халкидского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 172–179.

Статья поступила в редакцию 21.10.2024; одобрена после рецензирования 25.10.2024; принята к публикации 25.10.2024.

---

*Priest Maksim Nikulin*

## Critique of the Consubstantiality of Divine Mind and Human Soul in the Philosophical Theology of Iamblichus of Chalcis



UDC 1(3)(091):2-1  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_172  
EDN LWRXYI

*Abstract:* This article is devoted to establishing the relationship between the noetic and the psychic in the teachings of Iamblichus, the founder of the Syrian school of Neoplatonism. The philosopher's doctrine of the first principles and of the universe's structure is briefly presented. On the one hand, in his commentary on Plato's *Phaedrus*, Iamblichus acknowledges the presence in human soul of the one, co-natural with gods, and of the mind. On the other hand, in his treatise *On the soul*, the Syrian philosopher criticizes his predecessors' view on the consubstantiality of soul, mind and gods. Also, in his commentary on *Timaeus*, he refutes Plotinus's opinion that mind is part of soul, and defends human free will. Thus, according to Iamblichus, the soul's highest ability essentially is reason, the one and the mind being reflected in it pre-essentially. It is concluded that by denying the consubstantiality of human soul and divine mind, the Syrian thinker begins to overcome the limits of the Hellenistic paradigm and move towards patristic philosophy.

*Keywords:* Iamblichus, Plotinus, Plato, Neoplatonism, noology, Neoplatonic exegesis, one, mind, soul, consubstantiality.

**About the author: Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Candidate of Theology, Associate Professor, Associate Professor of the Theology Department and of the Ancient Languages Department at the Saint Petersburg Theological Academy; Associate Professor of the Theology Department at the Dostoevsky Russian Christian Academy for Humanities.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

*For citation:* Nikulin M. S., priest. Critique of the Consubstantiality of Divine Mind and Human Soul in the Philosophical Theology of Iamblichus of Chalcis. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 172–179.

The article was submitted 21.10.2024; approved after reviewing 25.10.2024; accepted for publication 25.10.2024.

Основатель сирийской школы неоплатонизма Ямвлих Халкидский (ок. 245 — ок. 325) разошелся со своим учителем Порфирием во взглядах по вопросу о первопринципах и критиковал его за отождествление единого с бытием. Целью сирийского философа было, с одной стороны, сохранить трансцендентность единого, а с другой, объяснить возможность происхождения из него сущего.

Дамаский Диадох в труде «О началах» так передает учение Ямвлиха по этому вопросу. Ямвлих отождествляет неоплатоническую умопостигаемую троицу (ἡ νοητὴ ὄλη τριάς, т.е. бытие — жизнь — мышление) с пифагорейской (единица — неопределенная двоица — следующая за ними троица: μονὰς καὶ δυὰς ἀόριστος καὶ ἐπὶ ταύταις τριάς), с платоновской (предел — беспредельное — смешанное: πέρας καὶ ἄλειρον καὶ μκτόν) и с халдейской (отец — сила — ум: πατὴρ ἔστί καὶ δύναμις καὶ νοῦς). В первом случае троице по необходимости должно предшествовать единое (τὸ ἕν). Во втором случае подлежащее единое (ὀλόκειται ... τὸ ἕν) выступает по отношению к ней как причина смеси (τῆς μίξεως αἴτιον). В третьем случае троице должен предшествовать единый отец (ὁ εἷς πατὴρ ὁ πρὸ τῆς τριάδος), поскольку, по словам «Халдейских оракулов», «в каждом мире сияет троица, которой правит единица (παντὶ γὰρ ἐν κόσμῳ λάμπει τριάς ἧς μονὰς ἄρχει)»<sup>1</sup>. Как в космосе, так и в надкосмической бездне (ἐν τῷ ὑπερκосμίῳ βυθῷ) началом не может быть множество (ἄρχεσθαι ἀπὸ πλήθους). Поэтому, согласно Ямвлиху, прежде троичного — единовидное (πρὸ μὲν τοῦ τριαδικοῦ τὸ μονοειδές), а прежде него — совершенно несказанное (τὸ πάντη ἄρρητον)<sup>2</sup>.

С. В. Месяц так поясняет это свидетельство. В первом случае единица, включенная в числовой ряд, не может быть началом числа как такового. Во втором случае нужна причина смешения. В третьем случае авторитет оракулов говорит, что началом триады должна быть монада<sup>3</sup>.

На основании вышеприведенного и других фрагментов сочинения Дамаския<sup>4</sup> можно выявить следующую структуру сферы единого у Ямвлиха:

- первое единое: совершенно неизреченное (παντελῶς ἄρρητον);
- второе единое: простое единое (ὁ ἀπλῶς ἕν);
- троица: предел (πέρας), беспредельное (ἄλειρον), единое сущее (τὸ ἕν ὄν).

В «Пармениде» Платон говорит, что единое не является целым, поскольку оно не содержит частей, т.к. оно не есть многое. Однако для Ямвлиха все предикаты единого из диалога указывают апофатически на некие скрытые характеристики абсолюта, в которых предвосхищены категории умопостигаемого мира. Чтобы быть причиной умопостигаемой триады, единое, некоторым образом, должно их содержать. Поэтому кроме сверхсущего единого, «всеединого», являющегося первопринципом всего, Ямвлих вводит еще одно сверхсущее начало, «совершенно невыразимое», которое и выполняет в его метафизической системе функцию абсолюта в строгом смысле слова<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> Oracula chaldaica. Fr. 27.

<sup>2</sup> Damascius. De principiis. 1.86.19–87.7.

<sup>3</sup> Месяц С. В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2007. Т. 8. № 2. С. 86–87.

<sup>4</sup> Damascius. De principiis. 1.86; 1.101; 1.103.

<sup>5</sup> Месяц С. В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых... С. 88.

Общую структуру вселенной у Ямвлиха можно установить из его толкования гипотез диалога «Парменид», которое приводит Прокл Диадох в своем комментарии на этот платоновский диалог. По свидетельству афинского философа, Ямвлих связывает первую гипотезу с богом и богами (περὶ θεοῦ καὶ θεῶν), ибо рассуждение идет не только о едином (περὶ τοῦ ἑνός), но и о всех божественных генадах (περὶ πασῶν τῶν θείων ἐνάδων); вторую — с умопостигаемой ширью и умопостигаемыми богами (περὶ τοῦ νοητοῦ πλάτους καὶ τῶν θεῶν τῶν νοητῶν); третью — с лучшими родами (περὶ τῶν κρείττωνων ἡμῶν γενῶν); четвертую — с разумными душами (περὶ ψυχῶν τῶν λογικῶν); пятую — с теми вторичными душами (δευτέρων ψυχῶν), которые связаны с разумными; шестую — с материальными эйдосами (περὶ τῶν ἐνύλων εἰδῶν) и всеми семениными логосами (πάντων τῶν σπερματικῶν λόγων); седьмую — с материей (τῆς ὕλης); восьмую — с небесным телом (περὶ τοῦ οὐρανοῦ σώματος); девятую — с рожденным и подлунным телом (περὶ τοῦ γεννητοῦ καὶ ὑπὸ σελήνην σώματος)<sup>6</sup>. Прокл особо обращает внимание читателей на то, что третья гипотеза у Ямвлиха относится к «лучшим родам» (ангелам, демонам и героям), в отличие от предшественников (Плотина, Амелия и Порфирия), которые связывали ее с уровнем души. Таким образом, лучшие роды халкидеец онтологически располагает между богами и душами.

Ямвлих отрицает возможность постичь единое, поскольку знание в собственном смысле может начаться только с третьего элемента сферы умопостигаемого, т. е. мышления. Это единое не постижимо (γνωστόν) ни мнением (δόξη), ни разумом (διανοία), ни душевным умом (νῶ τῷ ψυχικῷ), ни мышлением с рассуждением (νοήσει μετὰ λόγου), ни со всесовершенной наблюдательной башни ума (τῆ τοῦ νοῦ παντελεῖ περιωτῆ), ни «цветом ума» (τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ), ни путем умного схватывания (ἐπιβολῆ), ни через определения (κατὰ ἐτέρεισιν ὀρισμένην), ни при помощи понимания (κατὰ περίληψιν), ни каким-либо иным способом<sup>7</sup>. Фрагмент интересен также тем, что здесь представлены многообразные эпистемологические способности, которыми обладает человек, по мнению поздних неоплатоников.

Тем не менее, по мнению сирийского философа, в структуре человека-микрокосма есть способность, соответствующая уровню единого вселенной-макрокосма. Ямвлих именует ее «единым души». Именно единое души и называется в предыдущем отрывке «цветом ума», выражением, заимствованным из «Халдейских оракулов»<sup>8</sup>. Благодаря этой способности человек способен соединиться с божественным.

Так, в своем толковании на платоновский «Федр» философ различает кормчего и возничего колесницы души. По Ямвлиху, «кормчим» является единое души (κυβερνήτην τὸ ἐν τῆς ψυχῆς), а «возничим» — ум (ἡνίοχον δὲ τὸν νοῦν αὐτῆς). При этом кормчий направляет свой взгляд на умопостигаемое не как на лежащее вне него (καθ' ἑτερότητα ἐπιβάλλει τοῦτῳ τῷ νοητῷ), но он един с ним и наслаждается им (ἐνοῦται αὐτῷ καὶ οὔτως αὐτοῦ ἀπολαύει). Поэтому кормчий является более совершенным, чем возничий и кони (τὸν

<sup>6</sup> *Iamblichus*. In *Platonis Parmenidem*. Fr. 2; *Proclus*. In *Platonis Parmenidem*. 1054–1055.

<sup>7</sup> *Iamblichus*. In *Platonis Parmenidem*. Fr. 3; *Damascius*. *De principiis*. 1.151.

<sup>8</sup> *Oracula chaldaica*. Fr. 1.

κυβερνήτην τελειότερόν τι τοῦ ἡνιόχου καὶ τῶν ἵπλων). Наконец, Ямвлих говорит о единстве психического и теологического: «ведь единое души объединено по природе с богами (τὸ γὰρ ἐν τῆς ψυχῆς ἐνοῦσθαι τοῖς θεοῖς λέφουκεν)»<sup>9</sup>.

Тем самым сферы единого и ума находят свои корреляты в человеческой психике. По словам исследователя К. Эдди, у Ямвлиха «люди онтологически (или пре-онтологически) связаны с божественным посредством единого души»<sup>10</sup>, которое является божественной печатью или принципом человеческой души. Теург, совершающий священный обряд, пробуждает и активизирует этот божественный элемент души, который становится способным воспринимать божественное просвещение<sup>11</sup>. Также и Г. Шо признает, что учение Ямвлиха о «едином души» является важным теоретическим основанием теургической практики: «Поскольку душа несет в себе присутствие единого, она имеет способность возвыситься над собой, гомологизироваться с космосом и соединиться с его божественной причиной. Тот факт, что душа обладает соответствиями со всем космосом, означает, что, подобно космосу, она обладает началом, предшествующим его множественности»<sup>12</sup>.

С другой стороны, по свидетельству Иоанна Стобея в «Антологии», в трактате «О душе» Ямвлих подчеркивает отдельность души от ума. В этом сочинении сирийский философ сначала представляет мнения предшественников о душе так, что одни из них ее сущность полагают подобочастной, тождественной и единой (πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν ὁμοιομερῆ καὶ τὴν αὐτὴν καὶ μίαν), так что каждая ее часть заключает в себе целое (ἐν ὅτῳ οὖν αὐτῆς μέρει εἶναι τὰ ὅλα), а другие полагают ей имманентными умопостигаемый мир, богов, демонов, благо и все старшие роды (τὸν νοητὸν κόσμον καὶ θεοὺς καὶ δαίμονας καὶ τὰ γαθὸν καὶ πάντα τὰ πρεσβύτερα γένη) и считают, что все в равной мере присутствует во всем подходящим образом (ἐν πᾶσιν ὡσαύτως πάντα εἶναι) в соответствии с сущностью каждой вещи (κατὰ τὴν αὐτῶν οὐσίαν ἐν ἑκάστοις). В лагерь сторонников такого мнения Ямвлих записывает Нумения, Плотина, Амелия и отчасти Порфирия. «Согласно этому представлению, душа по своей целой сущности ничем не отличается от ума, богов и лучших родов (νοῦ καὶ θεῶν καὶ τῶν κρείττωνων γενῶν οὐδὲν ἢ ψυχῆ διενήνοχε κατὰ γε τὴν ὅλην οὐσίαν)»<sup>13</sup>. По мнению А.-Ж. Фестюжьера, выражения πᾶσαν τὴν τοιαύτην οὐσίαν и τὴν ὅλην οὐσίαν обозначают «душу как ипостась, универсальную душу, содержащую все души»<sup>14</sup>. Иными словами, Ямвлих критикует указанных философов за признание ими гомеомерности души и ее единосущия с умом. Халкидец атрибутирует им доктрину, по которой различные страты универсума (благо, ум, божественное) также присутствуют в человеческой психике.

<sup>9</sup> *Iamblichus*. In *Platonis Phaedrum*. Fr. 7; *Hermias*. In *Platonis Phaedrum*. 150.

<sup>10</sup> *Addey C.* *The Role of Divine Providence, Will and Love in Iamblichus' Theory of Theurgic Prayer and Religious Invocation // Iamblichus and the Foundations of Late Platonism*. Leiden-Boston, 2012. P. 140.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 135–148.

<sup>12</sup> *Shaw G.* *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus*. Brooklyn, NY, 2014. P. 134.

<sup>13</sup> *Iamblichus*. *De anima*. Fr. 1.6; *Ioannes Stobaeus*. *Anthologium*. 1.49.32.

<sup>14</sup> *Фестюжьер А.-Ж.* *Откровение Гермеса Трисмегиста*. Т. 4. Доктрины души. М., 2020. С. 306.



Далее в тексте приводится изложение теории Ямвлиха, которая отделяет душу (*χωρίζει μὲν τὴν ψυχὴν*) как рожденную от ума в качестве второй и иной ипостаси (*ὡς ἀπὸ νοῦ γενομένην δευτέραν καθ' ἑτέραν ὑπόστασιν*). Душу, наделенную умом (*τὸ δὲ μετὰ νοῦ αὐτῆς*), философ понимает как связанную с умом (*ἐξηρημένον ἀπὸ τοῦ νοῦ*), но существующую самостоятельно и самосовершенно (*μετὰ τοῦ καθ' ἰδίαν ὑφεστηκέναι αὐτοτελῶς*). Также Ямвлих отделяет душу от лучших родов всего (*χωρίζει δὲ αὐτὴν καὶ ἀπὸ τῶν κρείττωνων γενῶν ὅλων*) и отводит ей, в качестве свойственного определения ее сущности (*ἴδιον δὲ αὐτῇ τῆς οὐσίας ὄρον ἀπονέμει*), либо место, промежуточное между делимыми и неделимыми (*τὸ μέσον τῶν μεριστῶν καὶ ἀμεριστῶν*), телесными и бестелесными родами сущего (*τῶν τε σωματικῶν καὶ ἀσωμάτων γενῶν*), либо полноту всеобщих логосов (*τὸ πλήρωμα τῶν καθόλου λόγων*), либо то, что после идей осуществляет демиургическое служение (*τὴν μετὰ τὰς ιδέας ὑπηρεσίαν τῆς δημιουργίας*), либо жизнь, саму по себе обладающую жизнью и исходящую из умопостигаемого мира (*ζωὴν παρ' ἑαυτῆς ἔχουσαν τὸ ζῆν τὴν ἀπὸ τοῦ νοητοῦ προελθοῦσαν*), либо исхождение родов целого истинно сущего в низшую сущность (*τὴν αὐτῶν γενῶν ὅλου τοῦ ὄντως ὄντος πρόοδον εἰς ὑποδεεστέραν οὐσίαν*). Ямвлих полагает, что такой доктрины о душе придерживались Пифагор, Платон, Аристотель и все древние (*ἀρχαῖοι πάντες*), славные мудростью (*σοφίᾳ*)<sup>15</sup>. Таким образом, в данном фрагменте Ямвлих отстаивает гетерогенность ума и души и помещает ее как отдельную ипостась между бестелесной ноосферой и телесным космосом, а также сближает душу с логосом, демиургом и жизнью. Также из отрывка очевидно, что для Ямвлиха ни Нумений, ни Плотин, ни Амелий, ни Порфирий не обладают таким непререкаемым авторитетом, как Пифагор, Платон и древние.

Кроме того, Ямвлих подвергает критике воззрения Плотина<sup>16</sup> в толковании на платоновский «Тимей». По мнению сирийского философа, Плотин учит о присутствии в душе человека чего-то бесстрастного (*ἀπαθές*) и вечно мыслящего (*ἀεὶ νοοῦν*). Ямвлих в таком случае вопрошает, что тогда в человеке погрешает (*τί γὰρ τὸ ἀμαρτάνων ἐν ἡμῖν*), когда его неразумная часть приводится в движение (*τῆς ἀλογίας κινήσασης*) и им овладевает невоздержанное воображение (*ἀκόλαστον φαντασίαν*)? И сам отвечает, что грешить человек может лишь в силу наличия произволения (*προαίρεσις*). Именно благодаря наличию свободы выбора человек отличается от животных, влекомых лишь воображением (*τῶν φαντασθέντων*). Если погрешает произволение, то грешит и душа (*εἰ δὲ προαίρεσις ἀμαρτάνει, πῶς ἀναμάρτητος ἡ ψυχὴ*;). А счастливым (*εὐδαίμονα*) человек становится, когда его логос приобретает свойственную ему добродетель (*τὸ τὸν λόγον σχεῖν τὴν οἰκείαν ἀρετήν*). Если лучшая часть человека совершенна (*τὸ ἐν ἡμῖν κρᾶτιστον τέλειον*), тогда и в целом он счастлив (*τὸ ὅλον ἡμῶν εὐδαίμων*). Если даже признать, что ум (*ὁ νοῦς*), т.е. лучшее в человеке, всегда мыслит и всегда обращен к богам (*εἰ τὸ ἀκρότατον ἡμῶν ἀεὶ νοεῖ καὶ ἀεὶ πρὸς τοῖς θεοῖς ἐστίν*), то это не относится к душе. «Если же часть души счастлива, то таковым должно быть и все остальное (*εἰ δὲ μόνιον ψυχῆς, εὐδαίμων καὶ ἡ λοιπὴ*)»<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> *Iamblichus. De anima. Fr. 1.7; Ioannes Stobaeus. Anthologium. 1.49.32.*

<sup>16</sup> Ср.: *Plotinus. Enneades. 3.4.3; 4.1.10.*

<sup>17</sup> *Iamblichus. In Platonis Timaeum. Fr. 90; Proclus. In Platonis Timaeum. 3.334.*

Аргументация Ямвлиха в изложенном отрывке следующая. Если принять мнение Плотина, что ум есть часть души, а ум бесстрастен и безгрешен, то как возможны ошибки (эпистемологические и этические)? Если бы ум был частью души, то у человека не было бы свободы воли, он был бы всегда устремлен к божественному. Хотя Ямвлих сам, очевидно, признает бесстрастность и божественность ума, но не согласен с причислением его к частям души. Рассуждение Ямвлиха можно, в некотором роде, сопоставить с философской критикой сторонниками теизма пантеистического мировоззрения на основании неспособности последнего объяснить наличие в мире свободы воли и зла<sup>18</sup>. Также интересно отметить, что термины *λόγος* и *προαίρεσις* будут занимать важное место в аскетическом учении св. Максима Исповедника, согласно которому, в образе Божиим явлен логос природы человека, но для достижения богоподобия необходимы личные усилия, зависящие от свободного произволения<sup>19</sup>.

Итак, как согласовать мнение Ямвлиха из комментария на «Федр» о том, что единое и ум присутствуют в душе, и его воззрения, представленные в трактате «О душе» и в толковании на «Тимей», о том, что ум и душа неединосущны? Г. Шо высказывается о данной проблеме следующим образом. Исследователь обращает внимание на то, что в толковании на «Федр» Ямвлих полагает кормчего более совершенным, чем возничий, тогда как в комментарии на «Тимей» он считает возничего высшим элементом в человеке<sup>20</sup>. По мнению ученого, разница в утверждениях отражает различие генологического и онтологического порядков. Отмечается, что Ямвлих различает у всякого бытия его сущность (*οὐσία*) и начало (*ὑπαρξίς*). Последний термин Дамаский этимологически (*ὑλό + ἄρχω*) понимает как первопринцип всякой ипостаси, основание структуры целого и части, предшествующую вещам простоту, предсуществующее вещам и являющееся причиной всякой сущности само единое. В таком случае эссенциально разум (*λογισμός*) есть высшая способность человеческой души, а ее преэссенциальным началом (*ὑπαρξίς*) является «единое души» (*τὸ ἐν τῆς ψυχῆς*). «Строго говоря, “единое души” не является частью души, но присутствует в ней предсущностно, как единое присутствует во всех ипостасях как их предсущностная причина»<sup>21</sup>.

Таким образом, с одной стороны, в определенном смысле Ямвлих продолжает находиться в общем русле античной философской мысли. А в этом мировоззрении каждый слой универсума одновременно присутствует и в человеке. Так и в доктрине философа единое и ум представлены преэссенциально в человеческой душе и могут быть активизированы. С другой стороны, мысль Ямвлиха, отрицающая консубстанциальность человеческой души и божественного ума, начинает преодолевать пределы эллинистической парадигмы и двигаться по направлению к патристической философии. Постулирование более резкой онтологической границы между Богом и людьми

<sup>18</sup> Лушиников Д. Ю., *свящ.* Основное богословие. М., 2021. С. 204–205.

<sup>19</sup> Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 41.

<sup>20</sup> *Iamblichus*. In *Platonis Timaeum*. Fr. 87.

<sup>21</sup> Shaw G. *Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus...* P. 135.

ведет к признанию необходимости ее преодоления посредством божественной помощи в ответ на совершение человеком молитвословий и теургических практик. Поэтому можно отчасти согласиться с тезисом Т. Г. Сидаша о том, что в лице Ямвлиха имеет место прерывание эллинской философской традиции и проявление новой ментальности, сравнимой, в частности, с патристическим богословием эпохи Вселенских Соборов<sup>22</sup>.

### Источники и литература

1. Damascius. De principiis / ed. C. É. Ruelle // *Damascii successoris dubitationes et solutiones*. Paris, 1889–1899. Vol. 1. P. 1–324; Vol. 2. P. 1–4 (repr. Brussels, 1964).
2. Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta / ed., transl., comm. J. M. Dillon. Leiden, 1973.
3. Iamblichus and the Foundations of Late Platonism / eds. E. Afonasin, J. Dillon, J. F. Finamore. Leiden-Boston, 2012.
4. Ioannes Stobaeus. Anthologium / eds. C. Wachsmuth, O. Hense // *Ioannis Stobaei anthologium*. Berlin, 1884–1912. B. 1. S. 15–502; B. 2. S. 3–264; B. 3. S. 3–764; B. 4. S. 1–675; B. 5. S. 676–1143 (repr. 1958).
5. Oracula chaldaica (fragmenta) (olim sub auctore Juliano Theurgo) / ed. É. des Places // *Oracles chaldaïques*. Paris, 1971. P. 66–121.
6. Plotinus. Enneades / ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer // *Plotini opera: in 3 vol.* Leiden, 1951–1973.
7. Proclus. In Platonis Timaeum / ed. E. Diehl // *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*. Leipzig, 1903–1906. B. 1. S. 1–458; B. 2. S. 1–317; B. 3. S. 1–358 (repr. Amsterdam, 1965).
8. Proclus. In Platonis Parmenidem / éd. V. Cousin // *Procli philosophi Platonici opera inedita*. Pt. 3. Paris, 1864 (repr. Hildesheim, 1961). P. 617–1244.
9. Shaw G. Theurgy and the Soul. The Neoplatonism of Iamblichus / foreword J. Milbank, A. Riches. 2nd edition. Brooklyn, NY, 2014.
10. Лушников Д. Ю., *свящ.* Основное богословие. М., 2021.
11. Мезяц С. В. Проблема начала в неоплатонизме и учение Ямвлиха о двух единых // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2007. Т. 8. № 2. С. 81–91.
12. Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007.
13. Плотин. Эннеады: в 7 т. / пер., вступ. ст., комм. Т. Г. Сидаша, Р. В. Светлова, Д. Ю. Сухова. СПб., 2016–2020.
14. Сидаш Т. Г. Ямвлих и конец эллинской философии // *Ямвлих. Собрание творений*. Т. 4. Толкования. СПб., 2020. С. 391–464.
15. Фестюжьер А.-Ж. Откровение Гермеса Трисмегиста. Т. 4. Доктрины души. М., 2020.
16. Ямвлих. Собрание творений: в 4 т. / ред. Т. Г. Сидаш, С. Д. Сапожникова. СПб., 2020.

---

<sup>22</sup> Сидаш Т. Г. Ямвлих и конец эллинской философии // *Ямвлих. Собрание творений*. Т. 4. Толкования. СПб., 2020. С. 391.

*Ф. О. Нофал*

## Садака ал-Хаким и самаритянская религиозная мысль XI–XIII вв.

УДК 1(5)(091):28-1:26-79  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_180  
EDN AKMCLP



*Аннотация:* В статье проводится анализ религиозно-философской концепции самаритянского богослова и экзегета Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима (ум. ок. 1223), изложенной в монументальном толковании Книги Бытия. Автор эксплицирует построения Садаки, касающиеся онтологии божественных атрибутов и природы человеческого действия. Показывается, что мутахилитская теология атрибутов, воспринятая 'Абу ал-Хасаном ас-Сури в XI в., перенимается Мунаджжой ибн Садакой и его сыном ал-Хакимом без особенных изменений; из трудов Мунаджжи Садака заимствует и рассуждения о партикулярном характере знания Абсолюта. Антропология же экзегета основывается на разработанной Мунаджжой «теории присвоения», в соответствии с которой человек свободно определяет свое действие и присваивает создаваемый Богом акт. Отмечается и знакомство Садаки с трудами 'Абу Хамида ал-Газали, обогатившими самаритянский дискурс учением об «образе» Бога и типологией религиозных дисциплин. Исследованию предпослана краткая справка о биографии ал-Хакима и его сохранившихся сочинениях.

*Ключевые слова:* Книга Бытия, богословие, самаритяне, Садака ал-Хаким, Мунаджжа ибн Садака, 'Абу ал-Хасан ас-Сури.

*Об авторе:* **Фарис Османович Нофал**

Магистр философии, научный сотрудник, сектор философии исламского мира, Институт философии РАН.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

*Для цитирования:* Нофал Ф. О. Садака ал-Хаким и самаритянская религиозная мысль XI–XIII вв. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 180–193.

Статья поступила в редакцию 20.09.2024; одобрена после рецензирования 27.09.2024; принята к публикации 27.09.2024.

---

*Faris O. Nofal*

**Şadaqah al-Ḥakīm and Samaritan Religious Thought  
of 11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries**



UDC 1(5)(091):28-1:26-79  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_180  
EDN AKMCLP

*Abstract:* The article presents an analysis of religious and philosophical teachings of well-known Samaritan theologian and exegete Şadaqah ibn Munağğā al-Ḥakīm (d. ca. 1223), mentioned in his monumental interpretation of the Book of Genesis. The author explicates Şadaqah's constructions concerning the ontology of divine attributes and the nature of human action. It is shown that the Mu'tazili theology of attributes, adopted by 'Abū al-Ḥasan al-Şūrī in the 11<sup>th</sup> century, was cited by Munağğā ibn Şadaqah and his son, al-Ḥakīm, without any special changes. From Munağğā's works Şadaqah borrows a notable discussion on the particular nature of Absolute's knowledge. The anthropology of our exegete is based on the "theory of appropriation" (*kasb*) developed by Munağğā, according to which man freely chooses his action and appropriates the act created by God. It is also noted that Şadaqah was familiar with the works of 'Abū Ḥāmid al-Ġazālī, which enriched the Samaritan discourse with the doctrine of the image of God and an original typology of religious disciplines. The study is preceded by information about the biography of al-Ḥakīm and his surviving works.

*Keywords:* Genesis, Theology, Samaritans, Şadaqah al-Ḥakīm, Munağğā ibn Şadaqah, 'Abū al-Ḥasan al-Şūrī.

*About the author:* **Faris Osmanovich Nofal**

Master of Philosophy, Researcher of the Department of Islamic World Philosophy at the Philosophy Institute of the Russian Academy of Sciences.

E-mail: faresnofal@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3163-4722>

*For citation:* Nofal F. O. Şadaqah al-Ḥakīm and Samaritan Religious Thought of 11<sup>th</sup> – 13<sup>th</sup> centuries. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 180–193.

The article was submitted 20.09.2024; approved after reviewing 27.09.2024; accepted for publication 27.09.2024.

## Введение

К сожалению, на сегодняшний день и в российской, и в мировой семитологии сложился удивительный дисбаланс между невероятным количеством работ, посвященных различным аспектам средневековой иудейской мысли, и единичными исследованиями, отведенными под обозрение самаритянских богословских памятников соответствующего периода. Более того, глядевшись в и без того скудный поток *studia samaritana theologica*, мы едва ли найдем в нем литературу, авторы которой рассмотрели бы религиозно-философские аспекты арабоязычного самаритянского дискурса XI–XVI вв.; этой задаче коллеги, как правило<sup>1</sup>, предпочитают возвращение к мидрашам и гимнам-*пийютим* IV–VI ст.<sup>2</sup> В своей работе автор статьи не раз возвращался к самаритянскому наследию и как его историк<sup>3</sup>, и как публикатор<sup>4</sup>; здесь же он намерен представить читателю реконструкцию учения Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима о Боге и человеке, — учения, изложенного самаритянским книжником в монументальном комментарии к Книге Бытия.

Напомним вкратце о биографии Садаки, о которой нам уже приходилось писать<sup>5</sup>. Будущий философ родился, по всей видимости, в Дамаске во второй

<sup>1</sup> Единственное, пускай и неудачное, исключение из этого правила — статья Г. Веделя, попытавшегося проследить связь отдельных пассажей «Книги о забое» (*Kutab am-tab-bah*) 'Абу ал-Хасана ас-Сури (XI в.) с мутазилитской литературой в части учения о божественных атрибутах и свободе человеческого действования (*Wedel G. Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu'tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin, 2011. P. 261–285*). Впрочем, просчетам Веделя, равно как и полноценной реконструкции религиозной философии ас-Сури, мы посвятили цикл статей, который увидит свет в ближайшее время.

<sup>2</sup> См.: *Macdonald J. The Theology of the Samaritans. London, 1964; Broadie A. A Samaritan Philosophy: A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqah. Leiden, 1981; Lieber L. S. Classical Samaritan Poetry. Philadelphia, 2022*. Отметим, что исследование А. Броди представляет собой спорную — если не ущербную — по сути попытку произвольно увязать библейские пассажи «Ковчега Марки» с текстами Филона, стоиков и аристотеликов. Впоследствии ряд ошибок Броди был скорректирован издателем, переводчиком и комментатором текста «Ковчега...» А. Талем (*Tal A. Tibāt Mārḳe: The Ark of Marqe. Berlin, 2019*).

<sup>3</sup> *Нофал Ф. О. Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37; Nofal F. O. "Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...". Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-'Ayyah // Manuscripta Orientalia. 2022. Vol. 28. № 2. P. 39–46; Нофал Ф. О. «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишракических идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.*

<sup>4</sup> *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами] / Вводное исследование, подготовка текста, комментарии и указатели Ф. О. Нофала. Сергиев Посад, 2024; Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-'Аййи (по рукописи VL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 180–232; Ас-Сурй 'Абу ал-Хасан. Книга о Воскресении / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.*

<sup>5</sup> *Нофал Ф. О. «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // Ислам в современном мире. 2021. 3. С. 179–194.*

половине XII в. и приходился сыном выдающемуся философу и правоведу Мунаджже ибн Садаке ас-Самирри, известному также как «Сын поэта» (*Ибн Ша'ир*). В юном возрасте овладев искусством врачевания, Садака, подобно Мунаджже, поступил на службу к айюбидскому правителю ал-'Ашрафу Мусе (ум. 1237). Скончался мыслитель в Харране ок. 1223 г., оставив после себя, кроме внушительного наследства, толкования Книги Бытия и «Двух благословений» (Быт 49; Втор 33), «Книгу о вероучении» (*Китаб 'акидат ад-дин*), описание «Сновидения шейха Садаки» (*Манам аш-шайх Садака ал-Хаким*) и «Фетву о посте ребенка» (*Фатва би-ша'н сийам ат-тифл*)<sup>6</sup>.

### **Богопознание и богообщение: две религиозные дисциплины согласно Садаке**

Прежде чем обратиться непосредственно к размышлениям Садаки о самости Бога и Его атрибутах, следует обозреть разработанную философом типологию богословского знания. Так, уже в первом стихе семнадцатой главы Книги Бытия ал-Хаким усмотрел намек на два вида теологической спекуляции:

Сказано: «Ходи предо Мной» (הַתְּהַלֵּךְ לִפְנֵי), — то есть [познавай] науку об отношении ('илм ал-му'амала), вроде [знаний] о поклонении, молитве, посте или [любом религиозном] усилии (*муджахада*). И сказано: «Будь непорочен» (וְהָיָה תְּמִיִם), — о науке откровения ('илм ал-мукашафа), что есть труд по познанию Его единственности и непричастности тварному злу<sup>7</sup>.

Согласно экзегету, «наука об отношениях», центрированная богооткровенным правом, была явлена человечеству Иавалом, сыном Ламеха — первым «добрым учителем» священной истории<sup>8</sup>. Генезис 'илм ал-мукашафа Садака не поясняет, подразумевая, по всей видимости, последовательную ее передачу от Адама до современной самаритянской общины. В целом, книжник напрямую отождествляет «науку откровения» с вероучением: истинная вера, по ал-Хакиму, представляет «уверенность в истинности вестей и покой души [по отношению к ним]»<sup>9</sup>. Подобное ашаритско-матуридитское определение концепта «вера» ('иман) заимствовано богословом из «Книги о забое» 'Абу ал-Хасана ас-Сури<sup>10</sup>

<sup>6</sup> См.: Weigelt F. Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung. Wiebaden, 2013. S. 360–361. Ниже текст толкования Садаки на Книгу Бытия цитируется в публикации Х. Шехаде.

<sup>7</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани // The Samaritan Update. 2014. November/December. С. 49. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

<sup>8</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал // The Samaritan Update. 2014. July/August. С. 102. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

<sup>9</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 38. Отметим, что термин «покой души» (*сукун ан-нафе*) в мутазилитской эпистемологии указывал на важнейшее свойство истинного, соответствующего внешнему референту знания — его несомненность, очевидность.

<sup>10</sup> Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. С. 161.

и предполагает онтологическую автономность интеллигентной активности субъекта (причины его веры/неверия) и его телесного действия — предмета награды или наказания, но никак не обличения в недостаточном правоверии, как о том учили мутазилиты<sup>11</sup>.

Каков, однако, источник приведенной выше классификации теологических дисциплин? Схожее употребление терминов *'илм ал-мукашафа* — *'илм ал-му'а-мала* нам удалось отыскать лишь в трудах 'Абу Хамида ал-Газали (ум. 1111). В частности, ашаритский мыслитель писал: «Наука откровения есть знание о Всевышнем Аллахе и Его атрибутах <...> а наука обращения — знание о дозволенном, запретном и людских нравах»<sup>12</sup>. Интересно, что сам ал-Газали использовал оба понятия и в другом значении, по какой-то причине не замеченном Садакой или умышленно проигнорированном им: так, в «Воскрешении наук о вере» (*Ихйа' 'улум ад-дин*) 'Абу Хамид эзотерически характеризовал «науку откровения» как «знание о сокрытом» и «свет, возникающий в сердце»<sup>13</sup>. Незаинтересованность ал-Хакима в последнем определении выглядит тем более странно, что сам самаритянин признавал достижимость мистического гнозиса (*'урфан*) — «сияния в сердце раба света Истины, направляющего его к миру сокрытого»<sup>14</sup>.

### Существование Творца и Его атрибуты

Впрочем, изложение основных положений «науки откровения» в сочинении Садаки выполнено в высшей степени небрежно; автор толкования старательно обходит выведенную его отцом в «Книге о различиях» (*Китаб ал-хилаф*) или ас-Сури в «Книге о забое» подробную аргументацию в пользу существования Бога или Его единственности. Впервые к телеологическому доказательству ал-Хаким обращается при обсуждении первой главы Бытия: по его мнению, земля и вода по своей природе одинаково тяготеют к центру подлунного мира, и потому вода, в отличие от устремляющихся ввысь огня и воздуха, должна была покрыть всю земную гладь. Последнего не произошло благодаря вмешательству Бога, прозорливо освободившего место для «живущих дыханием (*насим*)» существ и обуздавшего стихию<sup>15</sup>. Во второй раз Садака вспоминает о силе своевольных «природ» (*таба'и*) в связи бесплодием Сары: то, что любой предмет, неподвластный человеку, не только послушно следует замыслу Вседержителя, но и меняет свое обычное (*'адийй*) поведение, указывает на бытие всемогущего Господа<sup>16</sup>. Очевидно, понятие «обычай» (*'ада*) заимствовано Садакой из мутазилитского тезауруса и указывает на наблюдаемую причинно-следственную связь, опытно установленную субъектом, но могущую не иметь иного, кроме божественной воли, онтологического основания<sup>17</sup>.

<sup>11</sup> Известно, что мутазилиты обусловили состояние правоверия соответствием Закону «слова», «дела» и «исповедания» субъекта.

<sup>12</sup> *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Аснаф ал-магрурин. Каир, б. г. С. 49.

<sup>13</sup> *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. Бейрут, 2013. С. 34.

<sup>14</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66.

<sup>15</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 11.

<sup>16</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 45.

<sup>17</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 56; ср.: *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М., 2017. С. 85–104.



Классический вариант космологического аргумента в пользу существования Бога Садака излагает несколько ниже:

Всевышний Аллах — единственный вечный (*кадим*) [субъект]; все, что кроме Него, возникло (*мухдас*) [во времени]. Ибо Творец мира, будь Он возникшим, нуждался бы в другой причине (*сабаб*), а та причина — в иной причине, и так до бесконечности; однако рекурсия (*тасалсул*) [причин] невозможна, — а значит, мы должны достичь Вечного, Творца мира. <...> Вечность есть утверждение Сущего (*мавджуд*), Которому не предшествует небытие (*'адам*)<sup>18</sup>.

В целом, сотворение мира *ex nihilo*, о котором учили хананеив-этерналистов правоверные потомки Иакова<sup>19</sup>, явствует, по Садаке, и из поведения небесных тел, движущихся по своим орбитам, посылающих на землю преходящий свет, и, следовательно, нуждающихся в вечном Создателе<sup>20</sup>. Последняя идея в равной степени могла быть заимствована самаритянином из трактатов ас-Сури<sup>21</sup> или Мунадджи<sup>22</sup>.

Итак, первым свойством Бога, выведенным Садакой из космологического аргумента, становится вечность (*кидам*). Статус же вечности как атрибута, согласно ал-Хакиму, очевиден: он не может располагать онтологической самостоятельностью от самости (*зат*) Абсолюта.

Не думаю, что вечность есть некий смысл (*ма'на*), дополнительный, как считают некоторые [богословы], по отношению к Его самости. В противном случае ты признаешь, что этот смысл вечен благодаря другой вечности — и так до бесконечности. Пребывание же Сущего вечно, ибо то, что делает Его вечным, не может исчезнуть<sup>23</sup>.

Арабо-мусульманский атрибутивный реализм перенимается ал-Хакимом, по всей видимости, непосредственно из «Книги о различиях» Мунадджи, в которой излагается та же идея — концепция тождественности атрибутов самости Господа:

О Его, Всевышнего, атрибутах, мы говорим [следующее]: Он вечен — но не благодаря вечности; Он знающ — но не посредством знания; Он жив — но не через жизнь;

<sup>18</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис // The Samaritan Update. 2015. May/June. С. 7–8. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

<sup>19</sup> Там же. С. 32.

<sup>20</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 29–30.

<sup>21</sup> «Возникшее есть то, что бытийствует после небытия. Всякое возникшее имеет Творца. Творец возникшего должен быть вечным, чтобы опережать бытийно в Нем нуждающееся возникшее. Творец мира должен быть единственным, не имеющим подобия в Своих атрибутах» (*ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 122).

<sup>22</sup> «Узнав о возникших [предметах], мы предлагаем доказательство их возникновения и нужды в Творце их формы (*сура*): у каждой твари есть творец и изобретатель, опережающий ее существование. [Так и с] мироздаем: у него есть Творец. По Его творению, по следу [Его силы] мы [познаем] Его мудрость, знание и могущество» (*ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами]. С. 90).

<sup>23</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 8.

Он могуществен — но не из-за могущества. Эти смыслы применяются [к Нему описательно], однако же они отличны от самости. В [тварном мире] они становятся причинами атрибутов (*'илал ас-сифат*); но ведь причина — не следствие, она отлична в бытии от последнего. Немыслимо, чтобы и причина, и следствие были одинаково вечны, чтобы первая не опережала в существовании второго<sup>24</sup>.

Подобно отцу<sup>25</sup>, Садака без изменений заимствует из теологии калама оригинальную классификацию божественных атрибутов. «Самостные» атрибуты Всевышнего, верит мыслитель, не только тождественны Его сущности, но и не подлежат изменению или аннигиляции<sup>26</sup>. Атрибуты, отличные от Господа, привнесли бы в Его единство структурную сложность (*таркиб*), что недопустимо; в свою очередь, человек обретает те или иные предикаты единственно благодаря «привхождению» в его субстрат атрибутов-«смыслов»<sup>27</sup>. Приписывая эту догадку «абсолютному большинству» самаритян, ал-Хаким называет в числе «самостных» лишь пять свойств: знание, могущество, жизнь, мудрость и вечность<sup>28</sup>. В противовес «самостным», Бог, взаимодействуя со Вселенной, творит «оперативные» (*фи'лиййа*) атрибуты — к примеру, Свою речь, познаваемую правоверным в Торе. Наконец, Садака объявляет тварными свойствами телесность, акцидентальность, пространственность<sup>29</sup>, и, следуя «Книге о забое»<sup>30</sup>, количество и качество<sup>31</sup>: ни на небесных сферах, ни над ними не могут существовать физические тела, тогда как невидимого Создателя не в силах «достичь взоры» или «объять пределы».

Как мы убедились выше, Садака не порывает с богословским дискурсом мусульманского калама, в пределах которого творил ас-Сури и которому, по возможности, следовал Мунаджжа. Тем не менее и Мунаджжа, и его сын, знакомые с метафизикой арабоязычного перипатетизма, одинаково решительно выступали против аристотелевского учения о знании Бога: представители фальсафы утверждали за Первоначалом и Первым разумом лишь универсальное (*куллийй*) знание, не предполагающее интеллигибельной «партикулярной» (*джуз'ийй*) множественности<sup>32</sup>. Первым среди самаритян против перипатетического учения о божественном знании выступил Мунаджжа.

---

<sup>24</sup> *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. British Library. Or. 10863. С. 293.

<sup>25</sup> Там же. С. 293–300; *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях. С. 44.

<sup>26</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 10.

<sup>27</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 73.

<sup>28</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 47–48. Мунаджжа, в свою очередь, упоминал о следующих самостных атрибутах Творца: знании, жизни, вечности, мудрости, взоре и слухе; ас-Сури же ограничивал их всезнанием, могуществом, жизнью, бытием и самодостаточностью (*ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 123).

<sup>29</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 61, 63.

<sup>30</sup> *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. С. 123.

<sup>31</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби // The Samaritan Update. 2015. May/June. С. 5. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения 04.03.2024).

<sup>32</sup> *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 66–84.

Он постигает универсалии универсальным знанием, а отдельные существующие партикулярии, если пожелает — знанием партикулярным, — отмечал философ. — <...> Универсальное знание объемлет всякое познаваемое — необходимым или возможное. Необходимое же подобно затмениям и, в целом, тому, что требует причины; возможное подобно действиям твари, располагающей выбором и волей. <...> Знание Всевышнего связано с [действием человека] как с возможным<sup>33</sup>.

Садака, знакомый и с «Книгой о различиях», и с «Теологией» Авиценны, развивает мысль Ибн Ша'ира. Оппоненты уверены: Бог не может знать партикулярий, «делимых, в соответствии со временем, на прошедшие, настоящие и будущие», поскольку последовательное восприятие каждого из состояний вещи влечет за собой изменение знания субъекта<sup>34</sup>. Сам ал-Хаким предлагает следующее решение сформулированной перипатетиками проблемы: Всевышний постигает универсальным знанием конкретные объекты.

К примеру, Он предвечно знает о затмении (*кусуф*) и всех его характеристиках. Он знает о существовании солнца, луны, об их циклическом движении, о пересечении из орбит в двух точках — в «главе» и «хвосте», о том, что они иногда стоят в этих точках, когда луна скрывает солнце от взоров наблюдателей, о том, наконец, что спустя год солнце скрывается еще раз — полностью или частично; время же пребывания [в точке затмения] разнится в зависимости от типа [затмения]. Итак, Он знает о затмении, его мере и времени неизменным и не изменяющим [божественную] самость знанием. Он не знает преходящих свойств (*'аварид*) конкретных Зайда и 'Амра — но знает универсального человека (*инсан куллийй*) и все его преходящие качества<sup>35</sup>.

Упомянутый выше вариант разрешения перипатетической дилеммы, безусловно, не нов, и в нескольких формулировках встречается в трудах 'Абу ал-Бараката ал-Багдади (ум. 1165) и Фахруддина ар-Рази (ум. 1209): множественно не знание Бога само по себе, но его внешние «приложения» (*та'аллукат*), заранее им, знанием, учтенные<sup>36</sup>. Однако Садака идет дальше и формулирует важнейший для правоверного самаритянина вопрос: разве может Господь, вершащий Суд над людьми, не знать о прегрешениях и добродетелях «конкретных Зайда и 'Амра»? Отвечая на него отрицательно, ал-Хаким прибегает к пространственной аналогии:

Аллах знает настоящее, прошедшее и будущее в их конкретных [проявлениях]. Все эти различия — следствие отношений, не предполагающих изменения самости [познающего]. Вот пример: один и тот же человек может оказываться то слева от тебя, то впереди тебя, — и с переменной отношения не меняется [знание о конкретном] человеке. <...> Если вы скажете, что отношение познано [объекта] создает его самость, и что разные отношения меняют вещь, мы ответим: этот аргумент свидетельствует против вас самих. Выходит, что Он знает лишь самого Себя, коль скоро знания об «универсальном человеке», «универсальном животном» и «универсальном неодушевленном» суть три разных знания. <...> Знание [Бога]

<sup>33</sup> *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. С. 296.

<sup>34</sup> *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 13.

<sup>35</sup> Там же. С. 13–14.

<sup>36</sup> *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа. С. 80.

едино, а интеллигибилии — различаемы в соответствии со временем [возникновения их предметов]. Творец знал о страхе Авраама, — но Его знание опережало утвержденный [в вечности] объект, затем существовало одновременно с ним, а после — осталось по его исчезновении<sup>37</sup>.

Как и ал-Багдади, Садака явственно разводил феноменальный мир и «мир» божественного знания — одну из причин возникновения первого. Знание Всевышнего о вещи независимо от нее: «утвержденное», т. е. не располагающее ни существованием, ни небытием, оно может как иметь тварное выражение, так и не предполагать его вовсе. Отсюда, делает вывод самаритянин, следует, что само по себе знание Господа никак не воздействует на сущее, а значит, оставляет простор для свободы человеческого действия<sup>38</sup>.

## Человек и Бог

Комментируя рассказ о сотворении человека по «образу» (*сура*) Бога (Быт 1:26), Садака использует два термина, заимствуя их, на первый взгляд, из работ 'Абу Хамида ал-Газали.

Некоторые говорят, что «образ» — это наше могущество. <...> Другие говорят: Он создал нас, чтобы мы познавали Его образ и поклонялись Ему. Подобие же означает власть над собой, отличающую нас от других животных. Некоторые же говорят, что <...> здесь не имеется в виду структурный образ (*сура тахтитийа*), ибо Всевышний Творец — не тело и не форма, а образ смысловой (*сура ма'навийа*) — жизнь и знание; ведь Всевышний, как и человек, располагает знанием, жизнью и волей. <...> Другие говорят, будто мы тем же самым подобны ангелам<sup>39</sup>.

В самом деле, понятия «структурный образ» и «образ смысловой» мы находим в «Вознесении к святым: о познании души» (*Ма'аридж ал-кудс фи ма-даридж ан-нафс*) ал-Газали, где словосочетание *сура тахтитийа* прилагается к ангелам и людям:

Тот, кто вознесся к горизонту ('уфук) ангелов, украсив себя знаниями, душевными достоинствами и добрыми делами, есть телесный ангел, возвысившийся над человечеством; он делит с людьми только [свой] структурный образ<sup>40</sup>.

В «Ответах...» (*Аджвиба*) же ашаритский мыслитель и мистик отмечает:

Что означают слова [Пророка] (мир ему!) «Поистине Всевышний Аллах создал Адама по своему образу»? «Образ» есть общее имя, прилагаемое либо к упорядочиванию форм, их размещению относительно друг друга и их устройственному различию (то есть к осязаемой их форме), либо к неосязаемому порядку смыслов... Подобие образов [человека и Бога] означает [равенство] именно смысловых их образов, подразумевает упомянутое выше сличение, отсылающее к самости, атрибутам и действиям<sup>41</sup>.

<sup>37</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 14.

<sup>38</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 70.

<sup>39</sup> Там же. С. 44–45.

<sup>40</sup> Ал-Газали, 'Абу Хамид. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут, 1975. С. 15.

<sup>41</sup> Ал-Газали, 'Абу Хамид. Маджму' раса'ил. Бейрут, 1416 г. х. С. 364–365.

Поскольку других примеров использования обоих терминов арабскими мыслителями нам обнаружить не удалось, прямое их заимствование Садакой из трудов ал-Газали следует признать более чем вероятным. Есть ли, однако, у этих понятий соответствия в традиционной самаритянской литературе? На наш взгляд, эквивалентами *сура тахтитийа* и *сура ма'навийа* служат упомянутые в «Ковчеге Марки» צורת התאר וצורת הלבב — «ментальный» и «телесный» образы соответственно: так, автор мидраша полагает, что человек подобен Богу в своей «внутренней» жизни, «жизни сердца», но не в устройстве тела<sup>42</sup>. Показательно, что, согласно комментатору «Ковчеха...», арабская версия памятника содержит следы поздней борьбы самаритянских теологов с антропоморфическими интерпретациями Книги Бытия: в ней нарицательное имя Бога אלהים заменено на концепт אַלְמַלְאִיכָה, «ангелы»<sup>43</sup>, что, по всей видимости, отражено и в процитированном выше комментарии ал-Хакима, допускающем сотворение человека по образу и подобию бестелесных обитателей небес.

Садака продолжает: человек был наделен Всевышним словесной силой (*кувва натика*; согласно тексту толкования — רוחי) — «божественной субстанцией» (*джавхар 'илахийй*), посредством которой он может узнать об «истине и лжи» и «добре и зле»<sup>44</sup>. Возможно, взгляд философа на природу души повторяет учение Мунаджжи об эманации единичных душ из «вышней» субстанции тварной Мировой Души<sup>45</sup>; нас же интересует метафизический аспект концепции Садаки, согласно которому словесная сила души становится условием правообязывания (*таклиф*) — установления между Богом и человеком системы взаимных прав и обязательств. Мусульманский концепт *таклиф* в самаритянский обиход ввел 'Абу ал-Хасан ас-Сури, писавший в «Книге о забое» следующее:

Правообязывание есть все, что подразумевает хлопоты и труд. У него четыре условия. Оно должно быть подвластно (*макдуран*) обязываемому, — в противном случае, его призвали бы нести неподъемное бремя. Оно должно вести к пользе (*наф*), ни за что бы не обретенной без [установления определенной обязанности]. Оно должно быть выгодно (*маслаха*), чтобы обязываемый побуждался блюсти [свои обязанности. Наконец.] его [содержание] должно быть объявлено прежде наступления времени его исполнения; в противном случае, оно не будет служить доводом [против нерадивого человека]<sup>46</sup>.

Разумеется, приведенная выше характеристика правообязывания прилагалась ас-Сури к Торе — Закону, ниспосланному Моисею; Садака же, повествуящий о жизни праотцов человечества в раю, ограничивает равную<sup>47</sup> ответственность Адама и Евы следующими заповедями: запретом на вкушение плодов Древа познания; велением плодиться и размножаться; приказом познавать дозволенное и запретное; предписанием совершать жертвоприношения

<sup>42</sup> Tal A. Tibât Mârqe: The Ark of Marqe. P. 148.

<sup>43</sup> Ibid.

<sup>44</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 110.

<sup>45</sup> Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака. Книга о различиях. С. 107–108.

<sup>46</sup> Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. С. 127.

<sup>47</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 107.

и осуществлять ритуально безупречный заботой животных<sup>48</sup>. Правообязывание по ал-Хакиму — равно как и по Мунаддже или ас-Сури — есть условие воздаяния в этом и грядущем мирах<sup>49</sup>, причина, по которой человек создан и облагодетельствован телесным здоровьем и психической дееспособностью<sup>50</sup>.

*Таклиф* — система отношений, подразумевающая действия Бога и действия человека; она возможна лишь при наличии у последнего свободного выбора (*иктийар*)<sup>51</sup>. С одной стороны, «принуждение» (*джабр*) в сфере воли, по Садаке, недопустимо; с другой же стороны, ни самаритянские, ни мусульманские мыслители, как правило, не оспаривали реальность воления индивида. Главной проблемой средневековой метафизики действия в каламе на протяжении IX–XII вв. оставался статус могущества (*кудра*, *истита'а*) — акциденции, подготавливающей и обуславливающей внешний по отношению к субъекту акт. По мнению мутазилитов, источником могущества совершить то или иное деяние служит сам человек; согласно же ашаритам и матуридитами, единственным творцом акциденций является Бог, создающий как само действие, так и могущество его «присвоить». При этом лишь матуридиты увязали творимое Господом деяние с Его предзнанием о выборе человека<sup>52</sup>. Мунадджа, под прямым влиянием матуридизма, разрабатывал собственную версию «теории присвоения» (*касб*):

Всемогущий, составляющий основу (*'асл*) существования всякого могущего; Он наделяет могуществом каждого могущего, дарует ему могущество, пребывание и действие, — ровно столько, сколько требует Его мудрость. <...> Он творит раба и наделяет его могуществом, знанием и способностью к действию; Он позволяет [человеку] выбирать желанное деяние. Кто говорит, будто у раба нет ни воли, ни выбора, пускай знает, что награда и наказание зависят от воли самого раба. <...> Плод (*самара*) действия влечет за собой награду или наказание. Так же определяется плод присвоения; присвоение (*касб*) следует тому, чего желает сам раб, с учетом знания о свойствах действия и его целях<sup>53</sup>.

Садака, в свою очередь, продолжает мысль отца: не только божественное знание, но и божественное могущество не ограничивают волю человека. Вседержитель предвидит выбор индивида и наделяет его могуществом, которое вполне справедливо считать «антропным».

Действия рабов присвоены ими. Это присвоение, соответствуя приказу [Господа] и Его воле, считается послушанием; будучи [противным] Его воле и приказу, считается нежеланным грехом. Первое достойно награды, второе — наказания. Наше присвоение — не их присвоение; оно у нас ведет к добру, ибо связано

<sup>48</sup> Там же. С. 96.

<sup>49</sup> Более того — мир, согласно Садаке, «бытийствует благодаря праведникам» (Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 66). Возможно, именно в этом утверждении богослова следует усматривать истоки веры самаритян XV–XVIII вв. в существование иерархии «святых» подвижников общины.

<sup>50</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 42, 72.

<sup>51</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 76.

<sup>52</sup> Нофал Ф. О. Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. 2016. Т 9. № 1. С. 134–145.

<sup>53</sup> Ас-Самирри, Мунадджа б. Садака. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. С. 295, 301.

с волей [человека]. Аллах создал для человека могущество, чтобы тот действовал в соответствии с ним. Если бы действие не было связано с [могуществом], наказывать за него было бы безобразно — но Бог не творит безобразного; кроме того, Он [в Своем решении] был бы зависим от человеческого [могущества]. Достаточно знать, что человек поддержан могуществом и располагает волей<sup>54</sup>.

Именно на долю человеческой воли, утверждает Садака, выпадают тяготы правообязывания, вершиной которого, по окончании пророческой миссии Моисея, остается управление общиной, со времен Бабы Рабы (III–IV вв.) поделенное между первосвященником и светским руководителем самаритян, *имамом*<sup>55</sup>. Пророки же, передающие людям вести о божественном волении, черпали свои познания из вдохновения (*'илхам*), снов (*манамат*), видений наяву (*фи ал-йаказ*)<sup>56</sup>. Как мы видим, ал-Хаким перечисляет все выделенные ас-Сури способы получения откровения, за исключением одного — общения «лицом к лицу» (*'ала тарик ал-мунаджат*), прерогативы последнего, принесшего Тору Посланника<sup>57</sup>.

### Заключение

В завершение статьи подведем промежуточные итоги этого, первого в своем роде обзора богословских построений Садаки ибн Мунаджжи ал-Хакима. Теология Садаки гармонично вписана в контекст самаритянской мысли XI–XIII вв.: философ не только цитировал труды Мунаджжи ибн Садаки и ас-Сури<sup>58</sup>, но и развивал отдельные их идеи, касающиеся онтологии божественных атрибутов и метафизики человеческого действия. Учение о свойствах Абсолюта, почерпнутое из мутазилитских источников уже ас-Сури, было обогащено Мунаджжой и Садакой рассуждениями о партикулярном и универсальном характере знания Бога. Все три книжника приспособили мусульманскую концепцию правообязывания к самаритянскому вероучению; однако лишь Мунаджжа и Садака решились связать *таклиф* с теорией присвоения, де-факто объявляющей Бога единственным актором вселенной. Наконец, удачными находками ал-Хакима стали заимствования из тезауруса ал-Газали — классификация религиозных дисциплин (науки откровения и отношения) и типология образа (смысловой и структурный), приведенная в соответствие с самаритянскими импликациями из «Ковчега Марки». Как мы покажем в следующих работах, термины, введенные в самаритянский дискурс Садакой, были воспроизведены в мистическом трактате XVI в. «Пути сердца к познанию Господа» (*Сайр ал-калб фи ма'рифат ар-рабб*) Ибрахима ал-Кабаси.

<sup>54</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 71.

<sup>55</sup> Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис. С. 56.

<sup>56</sup> Там же.

<sup>57</sup> Ас-Сури 'Абу ал-Хасан. Китаб ат-таббах. С. 132–133.

<sup>58</sup> В частности, Садака эксплицитно цитирует комментарий к Шестодневу (*Шарх ал-халика*) и первую часть «Книгу о различиях» Мунаджжи, а также «Книгу о направлении молитвы» (*Китаб ал-кибла*) ас-Сури. См.: Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал. С. 70; Ал-Хаким Садака. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани. С. 28, 51.

## Источники и литература

1. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Аснаф ал-магрурин. Каир: Мактабат ал-Кур'ан, б.г. 75 с.
2. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ихйа' 'улум ад-дин. Т. 1. Бейрут: Дар ал-китаб ал-'арабийй, 2013. 672 с.
3. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Ма'аридж ал-Кудс фи мадаридж ан-нафс. Бейрут: Дар ал-афак, 1975. 205 с.
4. *Ал-Газали, 'Абу Хамид*. Маджму' раса'ил. Бейрут: Дар ал-фикр, 1416 г. х. 302 с.
5. *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Китаб ал-хилаф. Ал-Джуз' ас-сани. British Library. Or. 10863. 305 с.
6. *Ас-Самирри, Мунаджжа б. Садака*. Книга о различиях [между иудеями и самаритянами] / Вводное исследование, подготовка текста, комментарии и указатели Ф. О. Нофала. Сергиев Посад, 2024. 160 с.
7. *Ас-Сури 'Абу ал-Хасан*. Китаб ат-таббах. Jewish Theological Seminary of America. MS 9012. 211 с.
8. *Ас-Сурй 'Абу ал-Хасан*. Книга о Воскресении / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 2. С. 76–95.
9. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ал-'аввал // The Samaritan Update. 2014. July/August. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa1.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 122 с.
10. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-сани // The Samaritan Update. 2014. November/December. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa2.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 78 с.
11. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ас-салис // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa3.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 75 с.
12. *Ал-Хаким Садака*. Шарх сифр ат-Таквин. Ал-Джуз' ар-раби' // The Samaritan Update. 2015. May/June. URL: <http://shomron0.tripod.com/articles/Sadaqa4.pdf> (дата обращения 04.03.2024). 70 с.
13. *Нофал Ф. О.* Абу ал-Касим ал-Каби и закат багдадской школы мутазилизма. М.: Садра, ЯСК, 2017. 136 с.
14. *Нофал Ф. О.* Апологетические трактаты Ибрахима ал-'Аййи и самаритянское богословие XVIII в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2021. Вып. 96. С. 20–37.
15. *Нофал Ф. О.* «Самаритянский иллюминационизм»: рецепция ишрамитских идей в самаритянском богословии XVIII в. // Философский журнал. 2024. Т. 17. № 1. С. 35–49.
16. *Нофал Ф. О.* «Самаритянский Шестоднев» как арабо-мусульманский антропологический манифест. Чтение первых глав толкования Садаки ал-Хакима на книгу Бытия // Ислам в современном мире. 2021. 3. С. 179–194.
17. *Нофал Ф. О.* Философия ан-Насафи как квинтэссенция матуридитского вероучения // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 1. С. 134–145.
18. *Тейк А.* Споры о божественном знании: 'Абу ал-Баракат ал-Багдади vs фаласифа // Ишрак. Журнал исламской философии. 2023. Т. 1. № 1. С. 66–84.
19. Четыре апологетических трактата Ибрахима ал-Аййи (по рукописи VL Or 2691) / Предисловие и подготовка текста Ф. О. Нофала // Религия и общество на Востоке. 2022. Вып. VI. С. 180–232.



20. *Broadie A.* A Samaritan Philosophy: A Study of the Hellenistic Cultural Ethos of the Memar Marqah. Leiden: Brill, 1981. 256 p.
21. *Lieber L. S.* Classical Samaritan Poetry. Philadelphia: Penn University Press, 2022. 250 p.
22. *Macdonald J.* The Theology of the Samaritans. London: S. C. M. Press, 1964. 480 p.
23. *Nofal F. O.* “Oh, Those Who Worship the Accursed Calf! ...”. Four Apologetic Treatises by Ibrāhīm al-‘Ayyah // Manuscripta Orientalia. 2022. Vol. 28. № 2. P. 39–46.
24. *Tal A.* Tibāt Mārqe: The Ark of Marqe. Berlin: De Gruyter, 2019. 648 p.
25. *Wedel G.* Abū l-Ḥasan aṣ-Ṣūrī and His Inclinations to Mu‘tazilite Theology // Samaria, Samaritans, Samaritans: Studies on Bible, History and Linguistics. Berlin: De Gruyter, 2011. P. 261–285.
26. *Weigelt F.* Die exegetische Literatur der Samaritaner // Durch Dein Wort Ward Jegliches Ding! / Through Thy Word All Things Were Made! 2. Mandaistische Und Samaritanistische Tagung. Wiebaden: Otto Harrassowitz, 2013. S. 343–390.

---

*Т. Н. Резвых*

## Политическая теология С. Л. Франка в контексте христианской философии религии

УДК 1(470)(091)+321.01  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_194  
EDN ANQVIM



*Аннотация:* Статья посвящена значению политики в творчестве выдающегося русского религиозного философа С. Л. Франка. Модель Франка можно охарактеризовать как «деполитизацию» (термин К. Шмитта), или «негативную политическую теологию» (термин Я. Таубеса). В статье анализируются работы Франка об обществе и политике. Особенность подхода Франка состоит в том, что он избегает политического самого по себе, сводит его к общественным явлениям. Общественные явления, в свою очередь, Франк выводит из Абсолюта. Абсолют описывается Франком как совпадение противоположностей. Политическая концепция Франка проистекает, таким образом, из его теологии. Примирение противоречий в обществе приводит к отказу от основного содержания политического — политической борьбы. Тем самым политическое отводится на второй план. В статье показано, что предшественниками Франка в концепции деполитизации являются блаженный Августин, Б. Паскаль и С. Кьеркегор.

*Ключевые слова:* политика, деполитизация, государство, Абсолют, спасение, негативная политическая теология.

*Об авторе:* **Татьяна Николаевна Резвых**

Кандидат философских наук, доцент кафедры новых технологий в дистанционном обучении Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.

E-mail: hamster-70@mail.ru

*Для цитирования:* Резвых Т. Н. Политическая теология С. Л. Франка в контексте христианской философии религии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 194–205.

Статья поступила в редакцию 03.09.2024; одобрена после рецензирования 17.09.2024; принята к публикации 18.09.2024.

---

*Tatyana N. Rezvykh*

## Political Theology of S. L. Frank in the Context of Christian Philosophy of Religion

UDC 1(470)(091)+321.01  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_194  
EDN AHQBIM



*Abstract:* This article is devoted to the issue of politics in the work of an outstanding Russian religious philosopher S. L. Frank. Frank's model can be characterized as "depoliticization" (K. Schmitt's term), or "negative political theology" (J. Taubes' term). The article analyzes Frank's works on society and politics. The peculiarity of Frank's approach is that he avoids the political itself and reduces it to social phenomena. Social phenomena, in turn, are deduced by Frank from the Absolute. The Absolute is described by Frank as the coincidence of opposites. Frank's political concept thus stems from his theology. Reconciliation of contradictions in society leads to the abandonment of the main content of the political: political struggle. Thus, the political is relegated to the background. The article shows that Frank's predecessors in the concept of depoliticization are St. Augustine, B. Pascal and S. Kierkegaard.

*Keywords:* politics, depoliticization, state, Absolute, salvation, negative political theology.

**About the author: Tatyana Nikolaevna Rezvykh**

Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor of the Department for New Technologies in Distant Learning at the St. Tikhon's Orthodox University.  
E-mail: hamster-70@mail.ru

*For citation:* Rezvykh T. N. Political Theology of S. L. Frank in the Context of Christian Philosophy of Religion. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 194–205.

The article was submitted 03.09.2024; approved after reviewing 17.09.2024; accepted for publication 18.09.2024.

С. Л. Франк справедливо считается одним из самых выдающихся русских религиозных философов. Отечественное франковедение последние годы успешно развивается, особенно велик интерес к его философии религии<sup>1</sup>. Однако тем важнее заниматься другими, менее исследованными вопросами его творчества. К проблеме философского обоснования политики С. Л. Франк обращался на протяжении всего творчества, начиная со статьи «Проблема власти» (1905) и заканчивая статьей «Ересь утопизма» (1946). Хотя историки русской философии не раз исследовали эту сторону интересов русского философа, до сих пор не обращалось внимания на его все возрастающий скепсис по поводу построения справедливого и прогрессивного политического строя. Хотя в 1904–1905 гг. Франк стоял у истоков партии кадетов, к 1917 г. он разочаровался в демократии<sup>2</sup>. Уже к 1905 г. Франк стал критиком социализма, особенно в его радикальной большевистской форме, но в эмиграции не примкнул к сторонникам Белого движения (в отличие от И. А. Ильина и П. Б. Струве), не стал симпатизировать идеям «консервативной революции» (в отличие от Н. А. Бердяева). В целом, отношение Франка к политике следует характеризовать как подрывающее претензии политической власти на авторитет. К его концепции политики вполне применим термин Я. Таубеса, которым тот характеризовал теологию апостола Павла: «негативная политическая теология»<sup>3</sup>.

Отношение Франка к политике отражено во многих статьях, докладах и книгах. Так, в докладе «Кризис мирозозерцания и судьба России» (написан в начале 1920-х гг.) философ эмоционально провозглашает: «Не возврат к средневековью — ибо средневековая теократия изболбичена — но и не безбожный гуманизм. Свободное богочеловечество, конец бунтарства»<sup>4</sup>. В предисловии к работе «Крушение кумиров» (1924) Франк заявляет, что «Все старые — или, вернее, недавние прежние — устои и формы бытия гибнут, жизнь беспощадно отменяет их, изболбичая если не их ложность, то их относительность; и отныне нельзя уже построить своей жизни на отношении к ним»<sup>5</sup>. Это касается, прежде всего, политики и идеологии. Франк считает, что и революция, и контрреволюция, и даже толстовский идеал анархизма себя исчерпали. «Кумир политики» как вера в возможность полноценного осуществления идеального общественного порядка, насаждения добра, должен быть отвергнут. Франк не предлагает отказаться от государства,

---

<sup>1</sup> Гаврилов И. Б. «Религия в основе своей есть опыт»: к характеристике духовного пути С. Л. Франка. Отзыв на книгу: Оболевич Т. Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017. 202 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2021. № 3 (11). С. 155–165; Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие // Русско-Византийский вестник. 2018. № 1 (1). С. 82–112 и др.

<sup>2</sup> Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. С. Л. Франк о религиозном смысле и нравственной основе демократии // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 111–127.

<sup>3</sup> Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. München, 1993. S. 152.

<sup>4</sup> Аляев Г. Е., Резвых Т. Н. «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 157.

<sup>5</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 114.

однако, по его мнению, «ни в одном конкретном порядке нет ни абсолютно-го добра, ни абсолютного зла; все это — не последнее, не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, подлинное спасение»<sup>6</sup>. Все политические системы относительны. «Все, кто верили в монархию или в республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или в безвластие, в аристократию и в демократию как в *абсолютное* добро и *абсолютный* смысл, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду»<sup>7</sup>.

Гораздо более важной, чем политика, для Франка является социальная сфера. В 1927 г. философ пишет работу «Духовные основы общества» (вышла в 1930 г.), посвященную обоснованию социальной философии. Франк обнаруживает основание общественного бытия в духовной жизни, которая открывается всякому человеку как трансцендентная реальность Бога. Общественные отношения суть духовная жизнь как объективное выражение нашей внутренней жизни, коренящейся, в свою очередь, в Боге. Духовная жизнь «дана нам не в форме предметной действительности извне как объект, предстоящей нам и противостоящей как трансцендентная реальность нам самим, „субъекту“ и его внутреннему миру, а в форме реальности, присутствующей в нас самих, изнутри. с нами сращенной и нам раскрывающейся. Такова реальность Бога, как она дана нам в первичном мистическом опыте — независимо от того, как отношение человека к Богу выражается в дальнейшей рефлексии, в производных богословских доктринах»<sup>8</sup>. Общество и все его отношения — выражение божественной первоосновы бытия, Абсолютного. Эта первооснова дана нам одновременно и в реальности моего собственного «я», и в реальности той соборной жизни, к которой я принадлежу, т. е. «мы».

Франк описывает свой подход к обществу, как примиряющий противоположности «сингуляризма» (приоритет индивида) и «универсализма» (приоритет общества). В основе общества лежит некое «мы» как «соборное единство», в котором, однако, сохранена ценность каждого «я». «Мы» описывается Франком как совпадение противоположностей: «противопоставленность и противоположность преодолеваются в единстве „мы“, которое есть именно единство категориально разнородного личного бытия, „я“ и „ты“»<sup>9</sup>. Это «мы», в котором сняты противоположности, описывается Франком как «исконная форма бытия», «первичный онтологический корень нашего бытия»<sup>10</sup>. Совпадение противоположностей в «мы» означает, что общественные категории, при внешней противоречивости, на самом деле друг другу не противоречат. Например, категории «соборности» и «общественности», кажутся внешне противоположными. По Франку, «соборность» (внутренняя связь людей) связана с органическим единством «мы», «общественность» (внешнее подчинение, внешняя организация) — с наружной раздельностью многих «я». В большинстве социально-политических теорий они друг другу противопоставлены,

<sup>6</sup> Там же. С. 130.

<sup>7</sup> Там же. С. 131.

<sup>8</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 72–73.

<sup>9</sup> Там же. С. 51.

<sup>10</sup> Там же. С. 52.

рассматриваются «как два возможных типа, две формы и потому и два разных идеала общества»<sup>11</sup>. Это отражено, например, в противопоставлении Ф. Тённисом *Gemeinschaft* и *Gesellschaft*. Но Франк показывает, что противоречие этих категорий мнимое, внешняя общественность «живет своей невидимой, внутренней сверхвременной соборностью»<sup>12</sup>. Точно также и остальные характеристики, например, «церковь» и «мир», «благодать» и закон», «свобода» и «служение» противоречат друг другу лишь на поверхности, но не в духовной жизни, не во внутренней первооснове общественного бытия.

Но если социальные явления в своем истоке друг другу не противоречат, а политика, политические отношения, государство опираются на эти явления, то и политическая жизнь не должна быть противоречива. Поэтому Франк описывает государство в тех же терминах примирения противоположностей, что и общество. Государство ограничено гражданским обществом, но призвано быть «проводником планомерного общественного строительства»<sup>13</sup>; государство есть верховенство власти, но «каждый член государства на своем месте в качестве активного соучастника служения тем самым принимает участие во властвовании, несет определенные его полномочия»<sup>14</sup>. В государстве должны органически совмещаться либерализм и консерватизм, свобода и служение, творчество и традиция, левое и правое. «Политический опыт последнего столетия таков, что наступает уже время, когда комплексы идей, традиционно выражаемые обоими этими терминами, начинают терять живое и осмысленное реальное содержание: „правый“ и „левый“ путь исхожены, по-видимому, до конца, и обнаружена трагическая социальная диалектика, в силу которой последние их этапы сходятся в одном месте»<sup>15</sup>. Такая «политика» оказывается «по ту сторону» политического. Государство сводится Франком к более глубокому уровню бытия — обществу и его отношениям. Политическое избегается Франком, сводится к находящемуся за пределами противоположностей до-политическому. Этот процесс превращения «политического единства» в «социальную связь» К. Шмитт называл «деполитизацией» (*Entpolitisierung*)<sup>16</sup>.

Статья «По ту сторону правого и левого» (1930) непосредственно посвящена теме преодоления политического. Если раньше, пишет Франк, в дореволюционной России «правое» означало «реакцию, угнетение, подавление свободы мысли и слова»<sup>17</sup>, а «левое» — «освободительное движение»<sup>18</sup>, то в русской эмиграции «левое» (победивший большевизм) стало «синонимом произвола, деспотизма, унижения человека»<sup>19</sup>, а «правое» (белое движение, контрреволюция) «стало символом стремления к достойному существованию»<sup>20</sup>.

<sup>11</sup> Там же. С. 56.

<sup>12</sup> Там же. С. 63.

<sup>13</sup> Там же. С. 138.

<sup>14</sup> Там же. С. 139.

<sup>15</sup> Там же. С. 128.

<sup>16</sup> Шмитт К. Государство и политическая форма. М., 2010. С. 241.

<sup>17</sup> Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого» // Числа. 1931. Кн. IV. С. 128.

<sup>18</sup> Там же.

<sup>19</sup> Там же.

<sup>20</sup> Там же.

Марксистский «рационализм» левых превратился в «традиционализм», интернационализм превратился в национализм. Так, большевизм стал национал-большевизмом. Эти превращения свойственны не только России. Как отмечает Франк, «господствующий рационализм склонен отныне вступать в сочетание с принципом государственной опеки, традиционализм, напротив, требует свободы»<sup>21</sup>. В Италии изначально левое фашистское движение превратилось в правое. «Правые» (или, по крайней мере, известная их группа) становятся отныне вождями части народных масс, мечтают о народном восстании и в этом смысле занимают позицию „крайних левых“»<sup>22</sup>. Эти слова Франка, вероятно, относились к немецкому нацизму. Позднее Франк вспоминал об этой статье: «Я обосновывал в ней давно обдуманную и пережитую мной мысль, что перед лицом новейшего политического развития — я имел в виду коммунизм, фашизм и только что нарождавшийся тогда национал-социализм — понятия „правого“ я „левого“, обычно употребляемые как некие имманентно-вечные категории политической жизни, собственно, совершенно устарели, стали беспредметными абстракциями, неадекватными актуально и подлинно существенным разногласиям между политическими направлениями»<sup>23</sup>.

В 1939 г. Франк пишет статью о «христианском социализме», популярном в христианских кругах с начала XX в. Однако по Франку, «христианин не может быть ни революционером (в социальном и политическом смысле), ни вообще политическим или социальным фанатиком»<sup>24</sup>. Христианским идеалом может быть только «идеал свободной любви»<sup>25</sup>. Во время Второй Мировой войны Франк пишет две книги «Свет во тьме» (опубл. в 1949 г.) и «С нами Бог» (опубл. в 1946 г.). В них его отношение к политическому становится еще более скептическим. Война показала, что не все политические системы одинаково безразличны делу спасения, некоторые из них суть «апофеоз наглости, апофеоз чистого зла. Что им можно противопоставить? Только абсолютные ценности»<sup>26</sup>. В статье «Ересь утопизма» Франк выясняет, почему именно русский народ осуществил социалистический идеал, приведший к созданию тоталитарного государства. Причину этого он видит в утопизме, в стремлении обеспечить совершенство жизни «неким общественным порядком или организационным устройством»<sup>27</sup>. Такое стремление является, с точки зрения Франка, ничем иным как ересью, поскольку основано на неприятии этого, созданного Богом, мира и стремлении заменить его лучшим, искусственным миром. «Ересь утопизма», таким образом, также связана со стремлением создать на земле идеальный политический порядок, т. е. с абсолютизацией политического.

<sup>21</sup> Там же. С. 135.

<sup>22</sup> Там же. С. 136.

<sup>23</sup> Франк С. Л. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. С. 157–158.

<sup>24</sup> Франк С. Л. Проблема христианского социализма // Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого». Сборник статей. Париж, 1972. С. 72.

<sup>25</sup> Там же. С. 76.

<sup>26</sup> Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021. С. 116.

<sup>27</sup> Франк С. Л. Ересь утопизма // Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого». Сборник статей. Париж, 1972. С. 86.

Описанная попытка построения политики «по ту сторону „правого“ и „левого“» связана с философией религии и метафизикой Франка. Фактически общественно-политическая концепция Франка проистекает из его теологии. Франк понимает Бога в духе Николая Кузанского как находящееся за пределами всех противоположностей Абсолютное, мистически открывающееся как в личном опыте, так и в формах общественной жизни. В магистерской диссертации «Предмет знания» (1915) Абсолютное понимается Франком как единство, возвышающееся над всеми противоположностями: идеальным и реальным, вечностью и временем, покоем и движением. Оно и отрешено от всего, и все объемлет; оно максимально удалено от человека, и максимально близко к нему. В труде «Непостижимое» (опубл. в 1939 г.) Абсолютное обогащается концепцией «антиномистического монодуализма», в рамках которого Франк предлагает рассматривать Абсолютное как одновременно *ни «и-то-и-другое», ни «либо-либо», и «и-то-и-другое», и «либо-либо»*. «Ни то, ни другое» не исключает, а предполагает «и то, и другое». «И дело идет здесь поэтому совсем не о беспомощном, бессильном *колебании* или *шатании*, а об — основанном на твердом решении и самоочевидно ясном узрении — *свободном витании* в середине или в единстве двух познаний — о витании, которому как раз и открывается последняя истина. Более того: эта трансрациональная позиция — будучи, в отношении объединяемых ею противоречащих отвлеченных познаний, «*витанием*» между или над ними — сама по себе есть совершенно устойчивое, твердо опирающееся на самую *почву* реальности *стояние*»<sup>28</sup>. Таким образом, об Абсолютном уже недостаточно сказать, что оно за пределами противоположностей. Оно еще дальше и потому совершенно лишено предикатов, оно есть «Ничто», «Божественный мрак».

Но если политическое коренится в Абсолютном, а Абсолютное есть «Божественный мрак», трансрациональное «Ничто», то политическое может быть либо выражением (пусть и секуляризованным) Абсолютом, либо стать полным ничто. Карл Шмитт, определив все политические понятия как секуляризованные теологические, выбрал первое<sup>29</sup>. По Шмитту, политическое неотделимо от различия друга и врага<sup>30</sup>, «все политические понятия, представления и слова имеют полемический смысл; они предполагают конкретную противоположность, привязаны к конкретной ситуации, последнее следствие которой есть (находящее выражение в войне или революции) разделение на группы «друг/враг», и они становятся пустой и призрачной абстракцией, если этой ситуации больше нет»<sup>31</sup>. По Шмитту, нет ничего выше и важнее политики, т. е. фактически у него происходит абсолютизация политического. Но для Франка примирение противоположных начал в Боге делает политические различия второстепенными. Если в божественной первооснове противоположные начала уже примирены, то любые политические «измы» и идеологии теряют свой смысл, различия между ними лишь кажущиеся. Политические формы в своей глубине связаны со своей первичной онтологической основой. «В этом

<sup>28</sup> Франк С. Л. Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 313–314.

<sup>29</sup> Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 57.

<sup>30</sup> Шмитт К. Понятие политического. СПб., 2016. С. 301.

<sup>31</sup> Там же. С. 305–306.



смысле — как будет подробнее показано далее — и самые секуляризованные формы общества, утратившие сознательное отношение к своей первичной религиозной основе, принципиально, в своей последней жизненной глубине, не отличаются от теократии...»<sup>32</sup>

Однако из укорененности политического в Абсолюте для Франка следует не необходимость теократии (как для Соловьева), а необходимость отказа от политического. Применяя термины Шмитта, Франк осуществляет «нейтрализацию» политического, или «деполитизацию» (Entpolitisierung). Однако «деполитизация» у Франка есть не замена политического экономическим (высшего — низшим), а попытка развести политику и теологию. Не зря в «Крушении кумиров» Франк вспоминает о евангельском принципе отдавать «цесарево цесарю, а Божие Богу» (Мф 22:21)<sup>33</sup>. Социально-политическая концепция Франка напрямую проистекает из его теологии, и развитие первой связано с развитием второй.

Однако возникает вопрос: каковы предшественники Франка, на какую традицию он опирается? Первым, несомненно, следует считать блж. Августина. С точки зрения последнего, государство должно быть основано на справедливости, при отсутствии которой «что такое государства, как не большие разбойничьи шайки; так как и сами разбойничьи шайки есть ничто иное, как государства в миниатюре»<sup>34</sup>. Римское государство возникло как шайка разбойников и вся его история — история внутренних и внешних конфликтов. С другой стороны, история Рима овеяна многовековой славой и совершалась по промыслу Бога, иначе бы Он создал другое государство. Таким образом, отношение блж. Августина к Риму амбивалентно. Однако нет никаких сомнений, что Римское государство, равно как и другие империи, не имеет никакого значения в деле спасения. Рим, как и всякое другое государство, относится к земному граду. Град земной «стремится к земному миру ради своих земных дел: этого мира он желает достигнуть посредством войны»<sup>35</sup>. «Ведь в том, что касается настоящей кратковременной жизни смертных, разве имеет существенное значение то, под чьей властью живет человек, долженствующий умереть, если только повелевающие не принуждают его к нечестию и несправедливости?»<sup>36</sup> Если государство для блж. Августина есть определенно Град Земной, то Церковь не связана напрямую с Градом Небесным. В земной жизни граждане двух Градов перемешаны, это касается и Церкви. Таким образом, блж. Августин связывает государство с тленным, ветхим «сим веком», нейтрализуя его. Даже самое справедливое государство стремится к земному, а, значит, не влияет на спасение людей. Характер государства не способствует и не мешает спасению человека. Истинное отечество человека находится на небесах. Это «отечество», «в котором сам Бог представляет

<sup>32</sup> Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 79.

<sup>33</sup> Франк С. Л. Крушение кумиров. С. 131.

<sup>34</sup> Августин Блаженный. О граде Божиим. I–XIII // Августин Аврелий. Творения. Т. 3. СПб., Киев, 1998. С. 150.

<sup>35</sup> Августин Блаженный. О граде Божиим. XIV–XXII // Августин Аврелий. Творения. Т. 4. СПб., Киев, 1998. С. 55.

<sup>36</sup> Августин Блаженный. О граде Божиим. I–XIII. С. 222–223.

Собою истинное богатство»<sup>37</sup>. Г. Г. Майоров отмечал, что «Августин относился к империи без всякой апокалиптической эмоциональности и видел в ней нечто только временное, земное, а потому в естественном порядке имеющее конец»<sup>38</sup>. Немецкий исследователь Армин Адам определил политическую теологию блж. Августина как «негативную»<sup>39</sup>.

К той же традиции можно отнести и Блеза Паскаля с его характерным политическим скептицизмом. В работе «Три беседы о положении великих мира сего» Паскаль дает советы предполагаемому властителю. Он считает, что почитать следует только «естественное» величие, основанное на реальных качествах властителя, т. е. уважать можно лишь порядочного властителя. Паскаль убежден, что властитель в своем правлении должен уподобляться Богу: «не стремитесь властвовать иным образом, нежели тот, что, собственно и делает вас властителем»<sup>40</sup>. Всякая идеология, с точки зрения Паскаля, направлена на сохранение власти. Властители держат народ в повиновении, внушая им, что законы справедливы, но, на самом деле, властитель — тот, кто захватил власть силой. «Власть основана «на смелости, но не на истине. Поэтому люди им повинуются, но готовы взбунтоваться, как только им покажут, что законы эти ничего не стоят, — а это можно сделать с любым законом, если взглянуть на него с нужной стороны»<sup>41</sup>. Платон и Аристотель писали о политике, «словно устанавливали правила для сумасшедшего дома. А если они делали вид, будто говорят об этом как о важном деле, так это потому, что знали: сумасшедшие, к которым они обращались, воображали себя царями и императорами. Они принимали их понятия, чтобы умерить их безумие и насколько возможно свести его к наименьшему злу»<sup>42</sup>.

Третьим предшественником Франка в отношении политики следует считать С. Кьеркегора. Датский философ мало говорит о политике, и, на первый взгляд, стоит на позиции консерватизма. Однако его отношение к политике более сложное. Государство, по Кьеркегору, скорее мешает человеку прийти к Богу, закрывает от него Бога. Встреча с Богом осуществляется в личном поиске субъектом основ своего существования. Поэтому субъект, индивид для Кьеркегора всегда ценнее общего, социального, и, тем более, государства. Внутренний мир человека по важности и ценности несопоставим с внешним миром. С точки зрения Кьеркегора, «политика слишком занята делами, слишком земная, слишком мирская»<sup>43</sup>, «...политика начинается на земле и остается на земле, в то время как религия, черпая свое начало свыше, стремится объяснить и преобразить и тем самым возвысить земное до небес»<sup>44</sup>. Политика

<sup>37</sup> *Августин Блаженный*. О граде Божием. XIV–XXII. С. 227–228.

<sup>38</sup> *Майоров Г. Г.* Аврелий Августин // Августин: pro et contra. Антология. СПб., 2002. С. 137.

<sup>39</sup> *Adam A.* Heilsgeschichte Soziologie. Augustinus' negative politische Theologie // *Zeitschrift für Politik*. 1995. Vol. 42. Heft 2. S. 149–167.

<sup>40</sup> *Паскаль Б.* Три беседы о положении великих мира сего // *Паскаль Б.* Трактаты, полемические сочинения, письма. Киев, 1997. С. 121.

<sup>41</sup> *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. С. 239.

<sup>42</sup> Там же. С. 241.

<sup>43</sup> *Kierkegaard S.* The Journals. New York, Ewanston, 1958. P. 204.

<sup>44</sup> *Kierkegaard S.* The point of view. New Jersey, 1998. P. 103.

нацелена на сиюминутное, на земной успех, религия нацелена на спасение души человека. Политическое действие направлено на привлечение на свою сторону массы, религиозное действие привлекает на свою сторону Бога. Служа религиозному делу, следовательно, нужно держаться подальше от политики. Итак, Кьеркегор рассматривает политику «с религиозной точки зрения, с конкретным обращением к отношениям между политикой и религией»<sup>45</sup>, проводит строгую границу между ними как между конечным и бесконечным, земным и небесным, т. е. осуществляет «деполитизацию религии»<sup>46</sup>. К. Лёвит отмечал: «В политическом отношении Кьеркегор требует единственно и исключительно того, чтобы правление вообще осуществлялось посредством безусловного авторитета. Но подлинное правление миром в такие мгновения осуществляется отныне не светскими министрами, а мучениками, жертвующими собой ради истины. Прообразом и образцом христианского мученика является распятый толпой Христос, этот воистину „единичный“ богочеловек»<sup>47</sup>.

Итак, в христианской философии религии существует традиция разграничения, разведения политического и религиозного. Она идет от августиновской идеи двух Градов, созданных «двумя родами любви: земной — любовью к себе, дошедшей до презрения к Богу, небесный — любовью к Богу, дошедшей до презрения к себе»<sup>48</sup>. К этой традиции «деполитизации», отказа верить в спасительную силу какого-либо типа государства следует относить и С. Л. Франка. Совершенствование мира, т. е. «христианизация» жизни, по его мнению, возможны, но «вопреки распространенным тенденциям всяческого политического фанатизма и вообще одностороннего политизма и порождаемым ими иллюзиям — наиболее естественный и успешный путь — путь, приводящий к максимально эффективным и прочным результатам — есть путь изнутри наружу, от личной жизни к жизни общественной, иначе говоря, путь совершенствования общих отношений через нравственное воспитание личности»<sup>49</sup>. Франк использует старый соловьевский термин «христианская политика», к которому в 1905–1908 гг. обращались такие деятели Серебряного века как С. Н. Булгаков, В. П. Свенцицкий, о. К. Аггеев, С. А. Аскольдов, В. Ф. Эрн, А. С. Глинка и др., и обсуждение которого сыграло большую роль в становление русской религиозной философии XX в. вообще. Но если по мысли Соловьева «христианская политика» должна была реализоваться во Вселенской Церкви и привести к созданию Царства Божия на земле, то для Франка она состоит только во внутреннем совершенствовании человека, которое теоретически может привести и к улучшению внешней жизни, но может и не привести.

<sup>45</sup> Nicoletti M. Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr // Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics and Politics in Kierkegaard / Ed. G. B. Connel, C. Steven Evans. New Jersey, London, 1992. P. 184.

<sup>46</sup> Ibid. P. 184–186.

<sup>47</sup> Лёвит К. От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб., 2002. С. 416.

<sup>48</sup> Августин Блаженный. О граде Божием. XIV–XXII. С. 48.

<sup>49</sup> Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н. «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021. С. 177.

Таким образом, С. Л. Франк вслед за блж. Августином, Паскалем и Кьеркегором пришел к мысли о безразличности власти для главной цели христианина — спасения. Политическое ничего не может изменить в задачах христианской жизни. Спасти и погибнуть одинаково можно при всякой власти. Идя по этому пути, Франк стремился преодолеть противоположности консерватизма и «революционизма», религиозного и социального утопизма, «правого» и «левого», в конечном счете, любых идеологий. Можно утверждать, что Франк последовательно шел по пути снятия любых политических начал.

### Источники и литература

1. *Августин Блаженный*. О граде Божием. I–XIII // *Августин Аврелий*. Творения. Т. 3. СПб., Киев, 1998. 594 с.
2. *Августин Блаженный*. О граде Божием. XIV–XXII // *Августин Аврелий*. Творения. Т. 4. СПб., Киев, 1998.
3. *Аляев Г. Е., Оболевич Т., Резвых Т. Н.* «Свет во тьме» и «С нами Бог»: неизвестные книги С. Л. Франка. М., 2021. 528 с.
4. *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* «Одно и то же зло кроется в стремлениях противоположных партий». Два неизвестных доклада Семена Франка о России и революции // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. 2017. Т. 18. Вып. 1. С. 148–161.
5. *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* Религиозный путь философа: С. Л. Франк и православие // *Русско-Византийский вестник*. 2018. № 1(1). С. 82–112.
6. *Аляев Г. Е., Резвых Т. Н.* С. Л. Франк о религиозном смысле и нравственной основе демократии // *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета*. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2019. Вып. 82. С. 111–127.
7. *Гаврилов И. Б.* «Религия в основе своей есть опыт»: к характеристике духовного пути С. Л. Франка. Отзыв на книгу: *Оболевич Т.* Семен Франк. Штрихи к портрету философа. М.: Изд-во ББИ, 2017. 202 с. // *Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии*. 2021. № 3 (11). С. 155–165.
8. *Лёвит К.* От Гегеля к Ницше. Революционный перелом в мышлении XIX века. Маркс и Кьеркегор. СПб., 2002. 671 с.
9. *Майоров Г. Г.* Аврелий Августин // *Августин: pro et contra*. Антология. СПб., 2002. С. 514–651.
10. *Паскаль Б.* Мысли. М., 1995. 528 с.
11. *Паскаль Б.* Три беседы о положении великих мира сего // *Паскаль Б.* Трактаты, полемические сочинения, письма. Киев, 1997. 576 с.
12. *Франк С. Л.* Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956. 237 с.
13. *Франк С. Л.* Духовные основы общества. М., 1992. С. 13–146.
14. *Франк С. Л.* Ересь утопизма // *Франк С. Л.* По ту сторону «правого» и «левого». Сборник статей. Париж, 1972. С. 85–106.
15. *Франк С. Л.* Крушение кумиров // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 113–182.
16. *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990. С. 183–559.
17. *Франк С. Л.* По ту сторону «правого» и «левого» // *Числа*. 1931. Кн. IV. С. 128–142.

18. Франк С. Л. Проблема христианского социализма // Франк С. Л. По ту сторону «правого» и «левого». Сборник статей. Париж, 1972. С. 63–82.
19. Шмитт К. Государство и политическая форма. М., 2010. 270 с.
20. Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. 336 с.
21. Шмитт К. Понятие политического. СПб., 2016. 567 с.
22. Adam A. Heilsgeschichte Soziologie. Augustinus' negative politische Theologie // Zeitschrift für Politik. 1995. Vol. 42. Heft 2. S. 149–167.
23. Kierkegaard S. The Journals. New York, Ewanston, 1958. 254 p.
24. Kierkegaard S. The Point of View. New Jersey, 1998. 351 p.
25. Nicoletti M. Politics and Religion in Kierkegaard's Thought: Secularization and the Martyr // Foundations of Kierkegaard's Vision of Community. Religion, Ethics and Politics in Kierkegaard / Ed. G. B. Connel, C. Steven Evans. New Jersey, London, 1992. P. 183–195.
26. Taubes J. Die politische Theologie des Paulus. München, 1993. 200 s.

---

*Священник Владимир Белоножко*

## Образ святителя Николая Чудотворца в романе-хронике С. Н. Дурылина «Колокола»

УДК 1(470)(091)+82.09-31  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_206  
EDN PCDYEP



*Аннотация:* В статье впервые в исследовании творчества Сергея Николаевича Дурылина (1886–1954) — писателя, русского религиозного философа, историка литературы и театра, предложено истолкование одного из многочисленных религиозных образов, выведенного на страницах романа-хроники «Колокола». На основе комплексного литературоведческого анализа в целостном контексте биографических материалов и философских воззрений писателя автор делает вывод о том, что инкогнито одним из действующих лиц романа-хроники является святитель Николай Чудотворец, особенно ярко посредством символов выступающий в качестве главного героя второй главы первой части произведения. Через истолкование религиозных символов, образов и мотивов, которыми насыщено повествование романа-хроники, можно сделать вывод о том, что С. Н. Дурылина можно по праву назвать одним из первых христианских символистов, создавшим полноценное иконоическое мифо-орнаментальное пространство в художественном тексте.

*Ключевые слова:* Сергей Николаевич Дурылин, «Колокола», святитель Николай Чудотворец, литературоведение, русская религиозная философия, символизм.

*Об авторе:* **Священник Владимир Анатольевич Белоножко**  
Соискатель кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии.  
E-mail: iefima@list.ru

*Для цитирования:* Белоножко В., *свящ.* Образ святителя Николая Чудотворца в романе-хронике С. Н. Дурылина «Колокола» // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 206–212.

Статья поступила в редакцию 26.04.2024; одобрена после рецензирования 13.05.2024; принята к публикации 14.05.2024.

---

*Priest Vladimir Belonozhko*

## The Image of St. Nicholas the Wonderworker in the Chronicle Novel by S. N. Durylin “Bells”

UDC 1(470)(091)+82.09-31  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_206  
EDN PCDYEP



*Abstract:* The article, for the first time in studying the work of Sergei Nikolaevich Durylin (1886–1954) – a writer, a Russian religious philosopher, a historian of literature and theater, offers an interpretation of one of the many religious images displayed on the pages of the chronicle novel “Bells”. On the basis of a comprehensive literary analysis in the holistic context of biographical materials and philosophical views of the writer, the author concludes that incognito one of the actors of the chronicle novel is St. Nicholas the Wonderworker, especially vividly, through symbols, acting as the main character of Chapter 2 of the first part of the work. Through the interpretation of religious symbols, images and motives, which are saturated with the narrative of the chronicle novel, it can be concluded that S. N. Durylin may rightfully be called one of the first Christian symbolists, who created a full-fledged iconic mytho-ornamental space in an artistic text.

*Keywords:* Sergei Nikolaevich Durylin, “Bells”, St. Nicholas the Wonderworker, literary studies, Russian religious philosophy, symbolism.

*About the author:* **Priest Vladimir Anatolyevich Belonozhko**

External postgraduate student of the Theology Department at the St. Petersburg Theological Academy.  
E-mail: iefima@list.ru

*For citation:* Belonozhko V., priest. The Image of St. Nicholas the Wonderworker in the Chronicle Novel by S. N. Durylin “Bells”. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 206–212.

The article was submitted 26.04.2024; approved after reviewing 13.05.2024; accepted for publication 14.05.2024.

Роман-хроника «Колокола» является одним из самых больших и значимых произведений Сергея Николаевича Дурылина. Произведение написано в тяжелые годы Томской ссылки (1928–1930 гг.), когда философ ощущал особую тоску по «золотому веку» своего прошлого. Потому роман, как и многие другие произведения автора, наполнен сугубо личными мотивами, при вдумчивом анализе соотносимыми с биографией.

Колокола — это символ возвращения Дурылина к вере<sup>1</sup>. Оглушительная радостная весть о Воскресении Христа, первое за многие годы причастие... Символ, крайне насыщенный смыслами, как личными для писателя, так и внешними, сугубо философскими. В самом названии уже содержится завершенная картина произведения, потому как метафизический Китеж, который к концу романа сольется с Темьяном-Россией, согласно одной из версий Китежского мифа, обнаруживал свое существование посредством колокольного звона, связывающего реальный и духовный миры, моста от «realibus» к «realiōra»<sup>2</sup>.

Роман по своим стилистическим и художественным приемам близок эмигрантской литературе. Также наблюдаются очевидные сходства в смысловом содержании «Колоколов» с произведениями русского Зарубежья. В первую очередь, оно заключается в покаянной настроенности, переосмыслении прошлого, примирении с ним. Такое сходство стиля и фабулы свидетельствует о «внутренней», душевной эмиграции Дурылина.

Инкогнито в романе присутствует герой, не названный по имени, первое упоминание о котором содержится во второй главе первой части. В ней содержится рассказ о неурожайном годе, после которого последовал страшный голод и лихорадка, унесшая столько жизней, что «на кладбищах некому было могилы копать»<sup>3</sup>.

Сергей Николаевич и сам некогда познал цену хлебу, когда его семья, лишившись кормильца (Николай Зиновьевич Дурылин (1831/2–1898), осталась без средств к существованию: «мы ели раз в день и два раза чай. Печку топили одну. В кухне не топили»<sup>4</sup>. Голод вернулся и позже, в 20-е годы, когда Сергей Николаевич принял священство, служил и трудился вместе со своим духовником — праведным Алексеем Мечёвым: однажды сестры общины храма святителя Николая в Кленниках видели, как отец Сергий падает в голодный обморок<sup>5</sup>.

В городе Темьяне (хроника жизни которого описывается в романе) объявился безымянный человек средних лет, в белом дорожном кафтане (азяме), подходящий по описанию под иконописный образ святителя Николая («глаза

---

<sup>1</sup> Пастернак Е. В. Пути «возвращения» Б. Л. Пастернака и С. Н. Дурылина // С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования. М.: Модест Колеров, 2010. С. 160–161.

<sup>2</sup> Мотейунайте И. В. Юродские слезы, колокольный звон и русская история (о способах символизации в романе-хронике С. Н. Дурылина «Колокола» на примере образа юродивого) // Теория Традиции: христианство и русская словесность. Коллективная монография. Ижевск, 2009. С. 338.

<sup>3</sup> Дурылин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 10.

<sup>4</sup> Дурылин С. Н. В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 232.

<sup>5</sup> Торопова В. Н. «Крепче смерти». Жизнь и судьба И. А. Комиссаровой-Дурылиной (1899–1976) // Московский журнал. 2008/ № 7 (211). С. 40.



карие, борода светлая, лицом бел»<sup>6</sup>), которому городничий пригрозил острогом, если тот не покинет город.

Безымянный человек стал собирать подать на голодающий город, передвигаясь по окрестным селениям вместе с гужевой кибиткой, на которой был установлен колокол и водружена икона Спасителя. «На голодный кус Спасу»<sup>7</sup> народ охотно жертвовал и деньги, и продукты. «Возничий» на собранные средства приобретал хлеб и отправлял обозами в голодающий город набожным людям, чтобы те справедливо распределяли гуманитарную помощь. Однажды в темное время суток в глухом месте кибитку остановили разбойники, но их предводитель не тронул денег, вместо того тайно оставив кошелек с червонцами.

Следующий за этим год был урожайным, и таинственный незнакомец, собиравший пожертвования для жителей Темьяна, исчез так же внезапно, как и появился, так что даже кибитка и все её содержимое остались в городе, во дворе одного верующего человека. Было решено икону с честью поместить в соборном храме, а колокол поднять на колокольню. Когда с высоты прозвучал голос колокола, люди, услышав его «глас голодный», прослезались. Народ выразился поэтично и с любовью, сказав, что колокол, «прося на Спасов кус», охрип. Но без его голоса все же опытные звонари не видели возможности «красного звона».

Очевидно сближение образов незнакомца, главного действующего лица раздела и свт. Николая Чудотворца, который, во-первых, помогает бедным («лучшим явился ты питателем»<sup>8</sup>, — поет ему Церковь), во-вторых, является покровителем путешествующих (этот человек прошел сотни верст, собирая на голодающих), в-третьих, в самом начале говорится, что Темьян был вручен на охрану свт. Николаю, в-четвертых, в русском народном религиозном сознании (на которое ориентировался Дурьлин) свт. Николай почитался чуть ли ни наравне с Самим Спасителем. Иностранцы, наблюдавшие за исключительным почитанием святого на Руси (например, в XVI в.), именовали его «русским богом», а в XVII в. иноземцы применяли наименование «никола» в качестве общего обозначения православной иконы, что показывает, настолько широко образы святого были распространены<sup>9</sup>. В-пятых, в одной из версий жития свт. Николая содержится повествование о неурожайном засушливом годе, жителей Мир и других городов Малой Азии, нуждавшихся в хлебе. Согласно сказанию, некоему купцу в сонном видении явился незнакомец, велевший вести в Мир зерно, оставив в залог золотые монеты, которые остались в руке и после сна. Когда хлеботорговец описал внешность явившегося ему человека, жители спасенного города узнали свт. Николая<sup>10</sup>. В этом повествовании содержится две схожие с сюжетом в романе-хронике черты: случается голод, святой не узнается.

<sup>6</sup> Дурьлин С. Н. В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. С. 232.

<sup>7</sup> Там же. С. 11.

<sup>8</sup> Акафист святителю Николаю архиепископу Мир Ликийских чудотворцу. М.: Храм Успения Пресвятой Богородицы в Гочарах, Болгарское подворье, [б.г.]. С. 7.

<sup>9</sup> Лидов А. М. «Русский бог». О почитании св. Николая в Древней Руси // *Archeologia Abrahamica*. М., 2009. С. 137–138.

<sup>10</sup> Бугаевский А. В., Виноградов А. Ю. Николай, свт., чудотворец // *Православная энциклопедия*. Т. 50. М., 2018. С. 95–96.

По сюжету, когда незнакомец, «по-мелхиседековски» появившийся из не откуда, так же неожиданно исчезает, во дворе одного из набожных горожан остаются предметы, с которыми он собирал подаяние, символически трансформирующиеся, на наш взгляд, следующим образом:

1. Кибитка — храм,
2. Икона Спасителя — Бог,
3. Колокол — святитель Николай.

Для нашего построения самый важный элемент — третий пункт. В тексте мы находим почти прямые подтверждения такого символизма:

1. Народ не сожалеет о внезапном исчезновении своего благодетеля, которого никто не успел отблагодарить за самоотверженное служение городу;

2. Люди прямо говорят о том, что колокол «послужил миру, прося»<sup>11</sup>, в то время как в прямом смысле просил «Христа ради» незнакомец. Звон колокола — голос просящего.

3. Незнакомца никто не спросил об его имени, что, очевидно, необходимо для молитвенной памяти о нем в народе. Колоколу дается имя: «Голодай».

4. От городничего стало известно, что неизвестный благодетель — «московский дворянин, Панкратьевской слободы». В этой детали комментатор издания А. Б. Галкин<sup>12</sup> усматривает автобиографическую деталь, которую мы можем проинтерпретировать в пользу нашей теории. Из книги «В родном углу» нам известны детали разорения главы семейства Дурьлиных.

Отец Сергея Николаевича оказался разорен, практически в одночасье лишившись почти всего: любимого прибыльного дела, сословных привилегий, большого дома. Он не нашел поддержки ни со стороны большого числа родственников, часто пользовавшихся безвозмездными услугами Дурьлиных, ни со стороны родных детей. Ни замужние дочери, ни сыновья не протянули руку помощи отцу, на поддержку от которых он по праву рассчитывал, многие годы честно и самозабвенно отдавая все силы своей большой семье. Семейное дело, а вместе с ним и дом в Плетешках были проданы для уплаты возникших вследствие банкротства долгов. Николай Зиновьевич с женой, двумя детьми и парой человек из сохранивших верность домашних был вынужден остановиться в небольшой казенной квартире на Переведенке, почти без всяких средств к существованию. Семья жила впроголодь.

Глава семьи перед самой смертью был отчислен из купеческого сословия, получив статус московского мещанина Панкратьевской слободы. Однако, имея в виду добросовестную и часто безвозмездную службу Н. З. Дурьлина купеческому сословию, Московское купеческое общество все же назначило пенсию для семьи покойного в размере 30 рублей<sup>13</sup>. Итак, история спасения города от голода для Сергея Николаевича — личная драма.

<sup>11</sup> Дурьлин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 13.

<sup>12</sup> Галкин А. Б. Комментарии. Колокола // Дурьлин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 557–558.

<sup>13</sup> Дурьлин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 558.

История преодоления угрозы от разбойников в лесу внешне напоминает рассказ Чехова «Встреча». Сюжет схож, но повествование С. Н. Дурылина на контрасте становится прямо-таки иконографичным, потому как в художественном пространстве иконы даже мучители и палачи наделяются одухотворенным лицом. Разворачивающаяся в обратной перспективе реальность отображает Софийное бытие, преображенную плоть вернувшегося к Богу мира. Рассказ Чехова в этой символической аналогии предстает холстом «Мертвый Христос» Гольбейна, картиной, глядя на которую «у иного еще вера может пропасть»<sup>14</sup>. Причем, если Антон Павлович, создавая «Встречу», выступал как врач-психиатр, то Дурылин — как священник. Физиономия Чеховского Кузьмы Шкворня — детально описанная и ярко выраженная личина, обрисованная предельно реалистично; разбойники Дурылина — не поименованные «худые люди», их предводитель — «набольший», вся история описана лаконично, ясно, иконично, в стиле, близком к агиографии. Чехов вырисовывает психологию, Дурылин — событие.

В следующей главе в качестве действующего лица хроники снова выступает свт. Николай, на этот раз прямо названный по имени. Благоразумный разбойник купец Малолетов, находясь на смертном одре, поведал брату, что ему, жестокому и алчному убийце, «Никола мечом грозил»<sup>15</sup>, после чего несчастный стал одержим бесом, который ему «сердце лапой остановил»<sup>16</sup>.

Ещё один благоразумный, на этот раз князь, эксцентричный безбожник и поклонник Вольтера, оказавшись на смертном одре, призывает истово и искренне верующую богобоязненную сестру. Князь, страшась близкой кончины, обращается к сестре со словами, что он «всегда верил в доброго Saint-Nicolas»<sup>17</sup>.

Итак, в сюжет романа включены религиозные мотивы, которые С. Н. Дурылин представляет через мифотворчество. Философа можно назвать одним из первых христианских символистов, создавшим полноценное иконическое мифо-орнаментальное пространство в художественном тексте.

Мы предполагаем, что в истории колокола Голодая незнакомец, послуживший спасению города от голодной гибели — это свт. Николай Чудотворец, которому был вручен на охранение город при его основании. Такая интерпретация, возможно, была очевидна для исследователей романа, потому они не упоминали об этой детали. Однако подчеркнем особую роль святого, которого русский народ почитает чуть ли не наравне с Самим Спасителем по следующей причине: народный аспект религиозности для Дурылина является репрезентацией глубинной сущности христианства. Потому включение в ткань повествования «русского бога», который действует наравне со священниками, князьями, прочими городскими обывателями, и упоминается чуть ли не в каждой главе. Для автора такая деталь нечто не только необходимое, но и естественное, особенно в символистском романе, в самом своем основании метафизическом.

<sup>14</sup> Достоевский Ф. М. Идиот. М.: АСТ, 2021. С. 122.

<sup>15</sup> Дурылин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 16.

<sup>16</sup> Там же.

<sup>17</sup> Там же. С. 29.

Основными доводами в пользу нашей интерпретации служат следующие аспекты нарратива:

1. Описание внешности героя (незнакомца из 2-й главы) соответствует традиционному иконографическому образу свт. Николая.

2. О герое известно, что тот был «московский дворянин, Панкратьевской слободы», а московским мещанином Панкратьевской слободы был назван отец Сергея Николаевича — Николай Зиновьевич, пенсия которого, выхлопотанная с большим трудом, можно сказать, спасла осиротевшую после смерти отца семью Дурылиных от голодной смерти.

3. Символическое соотнесение колокола, помещенного на колокольню соборного Никольского храма, и безымянного незнакомца.

4. Схожий, практически аналогичный случай, в котором жители города были спасены от голода, и свт. Николай не был узнан, содержится в житии святого, которое, по всей вероятности, было знакомо С. Н. Дурылину.

### Источники и литература

1. Акафист святителю Николаю архиепископу Мир Ликийских чудотворцу. М.: Храм Успения Пресвятой Богородицы в Гочарах, Болгарское подворье, [б.г.]. 36 с.

2. *Бугаевский А. В., Виноградов А. Ю.* Николай, свт., чудотворец // Православная энциклопедия. Т. 50. М., 2018. С. 90–160.

3. *Галкин А. Б.* Комментарии. Колокола // Дурылин С. Н. Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. С. 557–558.

4. *Достоевский Ф. М.* Идиот. М.: АСТ, 2021. 640 с.

5. *Дурылин С. Н.* В своем углу. М.: Молодая гвардия, 2006. 879 с.

6. *Дурылин С. Н.* Собр. соч.: в 3-х томах. Т. II. М.: Изд-во журнала «Москва», 2014. 666 с.

7. *Лидов А. М.* «Русский бог». О почитании св. Николая в Древней Руси // *Archeologia Abrahamica*. М., 2009. С. 137–157.

8. *Мотеюнайте И. В.* Юродские слезы, колокольный звон и русская история (о способах символизации в романе-хронике С. Н. Дурылина «Колокола» на примере образа юродивого) // Теория Традиции: христианство и русская словесность. Коллективная монография. Ижевск, 2009. С. 337–357.

9. *Пастернак Е. В.* Пути «возвращения» Б. Л. Пастернака и С. Н. Дурылина // С. Н. Дурылин и его время: Исследования. Тексты. Библиография. Кн. I: Исследования. М.: Модест Колеров, 2010. С. 159–175.

10. *Торопова В. Н.* «Крепче смерти». Жизнь и судьба И. А. Комиссаровой-Дурылиной (1899–1976) // Московский журнал. 2008. № 7 (211). С. 38–55.

*П. И. Гайденко*

## **Канонические ответы митрополита Иоанна II (Продрома; †1089) о священнических одеждах: реалии Руси и культура Византии**

УДК 94(470)+271.2-525.4-9:348(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_213  
EDN OOUDEL



*Аннотация:* 14 и 33 правила Канонических ответов митрополита Иоанна II (Продрома; †1089) посвящены одежде клириков. Такое внимание к священническому облачению объяснялось не только важностью иерейских одежд, но и тем, что реалии Руси вступали в противоречие с культурой и традицией Византии. Так, совершение служб в зимнее время предполагало использование одежд из шкур животных, что не соответствовало представлениям о ритуальной чистоте. Не меньшую трудность представляли местные нравы в кругу богатого духовенства, инкорпорированного в круг киевской знати. Использование ими богатых одежд, вероятно, соперничавших со святительскими одеждами, вынуждало митрополита обратиться к авторитету VI Вселенского Собора. Однако, вынести суждение об эффективности принятых первосвященником мер затруднительно.

*Ключевые слова:* церковное право, каноническое право, Канонические ответы митрополита Иоанна II, церковные облачения, одежда клириков, культура и традиции Византии, Русская Православная Церковь.

*Об авторе:* **Павел Иванович Гайденко**

Доктор исторических наук, профессор кафедры исторических наук и архивоведения Московского государственного лингвистического университета, профессор кафедры истории Московского государственного технического университета им. Н. Э. Баумана, председатель редакционного совета журнала «Палеороссия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях»; действительный член Общества изучения церковного права им. Т. В. Барсова (Барсовского общества) Санкт-Петербургской Духовной Академии Русской Православной Церкви.

E-mail: [prof.gaydenko@rambler.ru](mailto:prof.gaydenko@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

*Для цитирования:* Гайденко П. И. Канонические ответы митрополита Иоанна II (Продрома; †1089) о священнических одеждах: реалии Руси и культура Византии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 213–228.

Статья поступила в редакцию 20.05.2024; одобрена после рецензирования 07.06.2024; принята к публикации 10.06.2024.

---

*Pavel I. Gaidenko*

## Canonical Answers of Metropolitan John II (Prodomos; †1089) on Priestly Garments: Realities of Russia and the Culture of Byzantium

UDC 94(470)+271.2-525.4-9:348(091)  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_213  
EDN OOUDEL



*Abstract:* Canons 14 and 33 of the Canonical Answers of Metropolitan John II (Prodomos; †1089) are devoted to the clothing of the clergy. Such attention to priestly vestments was explained not only by the importance of priestly vestments, but also by the fact that the realities of Russia were in conflict with the culture and tradition of Byzantium. Thus, the performance of services in winter required the use of clothing made of animal skins, which did not correspond to the ideas of ritual purity. No less difficult were the local customs in the circle of the wealthy clergy, incorporated into the circle of the Kiev nobility. Their use of rich clothing, probably competing with the vestments of the bishops, forced the metropolitan to appeal to the authority of the Sixth Ecumenical Council. However, it is difficult to judge the effectiveness of the measures taken by the primate.

*Keywords:* church law, canon law, Canonical answers of Metropolitan John II, church vestments, clerical clothing, culture and traditions of Byzantium, Russian Orthodox Church.

*About the author:* **Pavel Ivanovich Gaidenko**

Doctor of Historical Sciences, Professor of the Department of Historical Sciences and Archival Studies at the Moscow State Linguistic University; Professor of the History Department at the Bauman Moscow State Technical University; Chairman of the Editorial Board of the Journal "Palaeorasia. Ancient Russia: Time, Personalities, Ideas"; full member of the Barsov Society for the Study of Church Law (Barsov Society) at the Saint Petersburg Theological Academy of the Russian Orthodox Church.

E-mail: [prof.gaydenko@rambler.ru](mailto:prof.gaydenko@rambler.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2104-362X>

*For citation:* Gaidenko P. I. Canonical Answers of Metropolitan John II (Prodomos; †1089) on Priestly Garments: Realities of Russia and the Culture of Byzantium. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 213–228.

The article was submitted 20.05.2024; approved after reviewing 07.06.2024; accepted for publication 10.06.2024.

Среди множества вопросов мниха Иакова, прокомментированных митр. Иоанном II (Продромом; †1089), присутствуют вопросы об одеждах священнослужителей (14-е и 33-е правила). В редакции Археографической комиссии данный митрополитом ответ звучит следующим образом:

«Службникомъ и иереемъ, иже облачаться в портъ исподнии от кожъ животныхъ, иже едятъ и неседныхъ, великыя ради зымы, не възбраниемъ ни [въ] Грецихъ ни в Руси, студени ради»<sup>1</sup>.

«О немъже аще подобаеъ иже Богу отлучене иереемъ облачитися в ризы различныя, шелковыя, святии отцы на. §. м сборе си всемъ подобаеъ ниединому клирику ни в граде сущю, ни на пути ходящю в ризы неподобныя облачитися, но ризы имети подобны, якоже темъ суть отлучени; черныхъ, якоже подобно, аще не будетъ ту отинюдь, да белыхъ. Аще приступитъ кто, да на неделю возложити въ отлучене епитемью»<sup>2</sup>.

Судя по всему, мних Иаков спрашивал, во-первых, о допустимости использования в условиях зимней стужи в качестве нижней (исподней) одежды «нечистых» животных. И, во-вторых, Иакова интересовала каноничность обладания и использования священнослужителями разнообразных, в том числе шелковых риз (одежд). Если в первом случае дело касалось, скорее всего, бедного духовенства, то во втором — состоятельных иереев. При этом Иаков не уточнял, о каком священстве идет речь — монашествующем или же не обремененном иноческими обетами. Высказывая по этому поводу рекомендации, русский первосвятитель стремился водворить закрепленный в канонах, характерный для византийской церковной культуры порядок ношения пастьями одежды, которая должна была подчеркивать особый статус ее обладателей. Однако, при всей кажущейся ясности выносимых митр. Иоанном решений слова архипастыря нуждаются в некотором пояснении.

К большому сожалению, в отечественной историографии продолжительное время большого интереса к затронутым темам, рассматриваемым в Канонических ответах, не ощущалось. Число авторов, в большей или меньшей степени погруженных в материал, обращавшихся к истории церковной одежды, невелико. Это особенно досадно, если принять во внимание, что западноевропейская историография, посвященная одеждам клириков как на заре христианства, так и в более поздние периоды истории, является хоть и немногочисленной, но значительно превосходящей российские исследования в этой области как по широте охвата материала, так и по проработанности сюжетов, и по сформулированным проблемам<sup>3</sup>. Вероятно, отмеченное положение

<sup>1</sup> Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 7 [Иоанн. 14].

<sup>2</sup> Там же. Стб. 19–20 [Иоанн. 33].

<sup>3</sup> Отметим, что наиболее крупные работы в этой области созданы в контексте истории Церкви в Англии. Примером этого могут служить обширные обзорные исследования Janet Mayo и George Smith Tyack (*Mayo J. A History of Ecclesiastical Dress. New York, 1985; Tyack G. S. The historic dress of the clergy. London, 1897*). Вместе с тем, при изучении литургических и повседневных одежд клириков и монашествующих восточного христианства большую ценность представляют по сей день не утратившее своей научной значимости сравнительное исследование Joseph Braun, сопоставившего историю развития церковных одежд в Западной Европе и Византии,

дел извиняется тем, что регламентируемый русским первосвятителем вопрос об одежде и тканях по меркам российской науки XIX–XXI вв., увлеченной хитросплетениями национального сознания, масштабом политических процессов великого прошлого и провиденциальными интуициями, остро переживавшимися в церковной научной среде<sup>4</sup>, виделся банальным и малозначимым, заслуживающим лишь внимания музейных исследователей, а потому необходимости в детальном рассмотрении подобных аспектов историками прошлого не ощущалось. И все же такое отношение к изложенным в правилах митр. Иоанна сторонам жизни Церкви представляется напрасным хотя бы потому, что одежда, которую носят священнослужители во время совершения ими богослужения или же в быту, крайне важна не только в утилитарном смысле, но и в иных контекстах: символическом, социальном и т. д. По крайней мере, современные исследования в данной области позволяют увидеть в одежде значительно большее, чем это может понять сознание обывателя<sup>5</sup>.

Так или иначе, признание важности вопросов бытовой истории в российской церковно-исторической мысли произошло уже на исходе XIX в. Первым из русских церковных историков к проблемам повседневности обратился Е. Е. Голубинский, посвятивший бытовым аспектам жизни клириков, в том числе и их одеждам, несколько замечательных глав в своей «Истории Русской Церкви»<sup>6</sup>. Стремясь создать пространное и всеохватывающее исследование по церковной истории, Е. Е. Голубинский постарался рассмотреть самые разнообразные стороны жизни Русской Церкви, ее клира и монашествующих. Такое внимание выдающегося историка к одежде («ризам» и «портам» русского духовенства) не было лишь плодом его научной любознательности.

---

а также фундаментальные работы более позднего времени: Tano Papas, Warren T. Woodfin и Karel C. (*Braun J. S. J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung. Freiburg im Breisgau, 1907; Papas T. Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus. München, 1965; Woodfin W. T. The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium. Oxford, 2012; Innemée K. C. Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden, 1992*).

<sup>4</sup> О провиденциальности российской церковно-исторической мысли см.: Солнцев Н. И. Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII–XIX веков. Нижний Новгород, 2005.

<sup>5</sup> Рассуждая о комплексе функций и значений одежды, профессор Karel C. Innemée обратил внимание на то, что эти смыслы и функции имеют несколько слоев («multiple layers»). Первый из них – защита от жары и холода. Второй – покрытие табуированных частей тела. Третий – передача в мир сообщения о том, кем является ее носитель. Четвертый – указание на авторитетность, которая выражается в правах и возможностях не обладателя, а того социального, политического или религиозного института, от имени которого он действует. Пятый – просматривается в дополнительных украшениях и деталях одежды и образа носителя, например, поношенности и потертости материалов. Он позволяет определить духовный и социальный ранг человека (*Innemée K. C. Clothes make the magistrate: the birth of ecclesiastical dress // Rituals in Early Christianity. New Perspectives on Tradition and Transformation / Ed. A.-K. Geljon, N. Vos. Leiden, 2021. P. 175*).

<sup>6</sup> Голубинский Е. Е. История Русской Церкви [Репр. изд.]. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М., 1997. С. 564–603; *Его же*. История Русской Церкви [Репр. изд.]. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский: Вторая половина тома. М., 1997. С. 253–276.



Оно отражало содержание источников и внимание церковных норм того времени к священническим одеждам и одежде христиан. Данная сторона богослужебной и повседневной жизни клириков и христиан нашла отражение в целом ряде канонических норм и назиданий изучаемого им времени. Так, одежде клириков и иных лиц посвящены 14-е и 33-е правила митр. Иоанна<sup>7</sup>. Вопросание Кирика Новгородца, Саввы и Ильи обращается к подобным вопросам еще в семи правилах: 10<sup>8</sup>, 52<sup>9</sup>, 91<sup>10</sup>, 92<sup>11</sup>, связанных с именем Кирика Новгородца, и 6<sup>12</sup>, 14<sup>13</sup>, 15<sup>14</sup>, 17<sup>15</sup>, составленными свящ. Саввой. Тема скромности монашеской одежды неоднократно прозвучала в Печерском патерике<sup>16</sup>

<sup>7</sup> Предложенные митр. Иоанном нормы четко сформулированы и при этом примечательны, поскольку хорошо отражают реалии его времени.

<sup>8</sup> 10-й ответ в Вопросании в рекомендациях о порядке совершения крещения обращает внимание на необходимость облечь новокрещенного в «порты чисты», «ризы крестные» и «венец» (Вопросы Кирика, Саввы и Ильи, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 26 [Кирик. 10]).

<sup>9</sup> Данное правило призывает в назидательных целях отпевать «без риз» (без облачения священника в фелонь) непокаявшихся перед смертью, дабы «ать и другой бояся тогоже» (Вопросы Кирика... Стб. 36–37 [Кирик. 52]; *Милюков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М., 2011. С. 446, комм. 97).

<sup>10</sup> Отвечая на вопрос, в какой одежде можно ходить (вероятно, христианину или клирику), еп. Нифонт вполне определенно отвечает, что в любой: «А портъ дея, въ чемъ хотяче ходити нетоуть беды, хотя и въ медведеине». Судя по всему, акцент на «медведеине» объяснялся ритуальным использованием медвежьих шкур, что в итоге ставило христианина в сложную ситуацию, связанную с трудноразрешимостью вопроса использование таковых шкур в своем быту (Вопросы Кирика... Стб. 48; *Милюков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец... С. 456, комм. 169).

<sup>11</sup> Разбирая вопрос о возможности расторжения брака, еп. Нифонт помимо прочего обращает внимание на недопустимость того, чтобы муж из-за долгов «грабил» порты жены, что еще раз подчеркивает ценность одежды (Вопросы Кирика... Стб. 48 [Кирик. 92]).

<sup>12</sup> Примечательный вопрос о возможности служения священника, в порты которого в качестве заплатки вшит кусок материи от женской одежды: «Аще слоучитъ платъ женьскый въ портъ вшити попу, достоить ли въ томъ слоужити порте? — И рече: достоить, — ци погана есть жена?» (Вопросы Кирика... Стб. 53 [Савва. 6]; *Милюков В. В., Симонов Р. А.* Кирик Новгородец... С. 461, комм. 197–200).

<sup>13</sup> Данный ответ уточняет порядок ношения фелони при посещении больных: «Къ больноу велити ити безъ ризъ, нести причащенье дати, отпевше, что кажетъ» (Вопросы Кирика... Стб. 55 [Савва. 14]).

<sup>14</sup> Здесь еп. Нифонт определяет возможность облачения в фелонь при принятии покаяния. «Аще ся боленъ покаеть, велитъ безъ ризъ каяться, аще не можетъ до церкви дойти. Аще ли, рече, жена боудеть, то облечися въ ризы или въ церкви облечися: велико бо, рече, покаянье, не просто мнать друззии» (Вопросы Кирика... Стб. 55 [Савва. 15]).

<sup>15</sup> Данный вопрос примечателен, поскольку затрагивает интимные стороны жизни священника, а именно вопросы восстановления ритуальной чистоты в случае ночного «осквернения», в том числе «осквернения» одежды (Вопросы Кирика... Стб. 55–56 [Савва. 17]).

<sup>16</sup> В целом ряде сюжетов Киево-Печерский патерик обращает внимание на одежду иноков, рассматривая ее бедность в качестве неперемennого признака монашеской добродетели. Так, например, показателен упрек владимирского епископа Симона к иноку Поликарпу. Святитель ставит собеседнику в пример Николу Святошу и его

и в поучениях свт. Кирилла Туровского<sup>17</sup>. Образ риз, заимствованный из Св. Писания, присутствует в целом ряде поучений Изборника 1076 г.<sup>18</sup> и т. д.

Все перечисленные правила, рекомендации и наставления наглядно и убедительно демонстрируют, что одежда современников русского Средневековья, какой бы она ни была: исподней, портами или ризами, выполняла не только утилитарные функции защиты тела от внешнего мира и обладала значительной материальной ценностью для ее обладателей, но и несла множественные смыслы: сакральные, родовые, половые, социальные и т. д. Одеждами покупали расположение, отмечали социальный статус и даже могли изменить положение человека в обществе. Все перечисленное относилось не только к лицам, не отмеченным священным саном, но и тем, кто восходил на церковные иерархические ступени служения.

В последние десятилетия тема одежды клириков с разной степенью погружения в материал была рассмотрена в работах небольшого круга исследователей, занимавшихся вопросами истории канонических памятников Древней Руси<sup>19</sup>. И хотя объем этих публикаций уступает тому пласту работ, который присутствует в западной науке, положение дел уже не представляется совершенно отчаянным. Тем не менее, при всех несомненных достижениях в отмеченной области, необходимо признать, что история церковных одежд изучена неравномерно. Лучше всего исследована история литургических западноевропейских облачений. Отчасти рассмотрены некоторые аспекты литургических и парадных одежд в Византии. Что же касается

---

власяницу: «Въистину сий болѣ всих князій рускыхъ! Какъ же сравняется твоя укоризна того власяници? Ты бо в наготу позванъ еси — и се ризами красными украшаешься, и сих ради обнаженъ имаши быти негльбнныя одѣжда и, яко не имѣа брачныя ризы, сирѣчь смиренна, — осудишася» (Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб., 1997. С. 382).

<sup>17</sup> В «Слове о бельцах» свт. Кирилл Туровский напоминает печерским инокам и прежде всего иг. Василию о необходимости довольствоваться скромной одеждой, что соответствует идеалам иночества и христианства: «А иже худыми оболчен рубы — се бес притчи слово: ту бо яриг, и власяница, сукняныя одежда, и от козых кожъ оболченъя. Всяка бо добра риза и плотское украшенъе чюжь есть игумена и всего мнишьскаго уставленъя, — «Иже бо, — рече, — Христос, — мякъкая носить, си в домѣхъ царскихъ суть, — но суть цѣломудриемъ оболчени и правдою поясани, смѣрениемъ украшени» (Слово о бельцах и монашестве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб., 1997. С. 176).

<sup>18</sup> Лучшая одежда — «одежда славы», лучшее ее употребление — передать нищему, обладание дорогой одеждой на пиру — лучшее напоминание о совершенных добродетельных поступках (Изборник 1076 г. М., 1965. С. 333 [140.2], 677 [264.6], 687 [269.12] и др.).

<sup>19</sup> Наибольший интерес представляют исследования В. В. Милькова, С. А. Иванова, П. И. Гайдено, Т. В. Адамовой и др. (Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец... С. 296, 434 (комм. 31), 435 (комм. 34), 444 (комм. 80), 446 (комм. 91, 94), 456 (комм. 169), 461 (комм. 197, 198, 199), 463 (комм. 219); Гайдено П. И. Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М., 2014. С. 7–114; Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М., 2003. С. 231–233; Адамова Т. В. История богослужебного облачения: учебное пособие. М., 2023; Устинова Е. А. Православные облачения. История и технология. М., 2004; Митрофан (Баданин), митр. Очерки истории церковных одежд. СПб., Мурманск, 2023).

одежд повседневных, белья, аксессуаров (даже монашеских одежд), то ситуация далека от желаемого<sup>20</sup>.

Отмеченное положение дел несколько осложняется хотя бы потому, что для человека древности и Средневековья одежда представляла несомненную материальную ценность, обладание которой защищалось правовыми нормами своего времени<sup>21</sup>. К тому же она являлась своего рода продолжением его тела и отражением его достоинств и идентичности (этнической, религиозной, родовой, социальной). Особенно отчетливо отмеченная черта одежды обнаруживается в христианстве (в том числе в русском христианстве), в котором нагота представлялась образом не только невинности, уязвимости, духовной нищеты, смертности и тленности, но и греховности (Быт 2:25; Быт 3:10–11; Исх 20:26; Лев 18:8, 10, 16; Втор 28:48; Иов 1:21; Исх 47:3; Иез 16:36; 23:29; Ос 2:9; Мф 25:36, 43; Ин 21:7; Рим 8:35; 2 Кор 11:27; Откр 3:17–18)<sup>22</sup>. В это же время одеяние, особенно белое, символизировало собой обретение прощения и возвращение праведности<sup>23</sup>. В имперском церемониале Византии в сочетании

<sup>20</sup> Данная особенность изучения церковного «костюма» очень точно подмечена Karel Innemée. Давая характеристику историографических исследовательских акцентов, она резонно отметила, что «Monastic dress and non-liturgical ecclesiastical dress are not included in the study, and although the title of the book mentions liturgical dress in East and West, the stress is clearly on the liturgical costume of the Western (Roman Catholic) Church». При этом, говоря о степени изученности восточнохристианского церковного облачения, она резюмировала, что «Liturgical costumes of the various Eastern Churches have not yet been studied in equal measure and when they have, the focus has been on Byzantine liturgical dress» (*Innemée K. C. Clothes make the magistrate... P. 176*).

<sup>21</sup> Древнерусские княжеские и церковные нормы предполагали предельно широкие штрафы за воровство одежд или материала для их изготовления. В пространной редакции Правды Русской этому посвящены 34, 35 и 37 статьи, а в Уставе князя Ярослава о церковных судах (основного извода пространной редакции) — 33 правило (Правда Русская: в 3-х томах. М., Л., 1947. С. 365–367, 368–373, 378–380; Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы церкви XI–XV вв. М., 1976. С. 89).

<sup>22</sup> Тема наготы в Св. Писании многогранна, контекстуальна и не имеет однозначного истолкования вне конкретных сюжетов и идей (*Салтыков А. А., прот. «Нагота» и «одежды» в Шестодневе // Гуманитарное пространство. 2019. Т. 8. № 5. С. 596–622*).

<sup>23</sup> Наиболее отчетливо тема белых одежд присутствует в книге пророка Исаяи и в Откровении Иоанна Богослова. Так, в 1 главе Исаяи убедительным образом изглаживания грехов стал белый цвет: «Тогда придите — и рассудим, говорит Господь. Если будут грехи ваши, как багряное, — как снег убелю; если будут красны, как пурпур, — как волну убелю» (Ис 1:18). Не менее ярки образы 3 и 7 глав Апокалипсиса. «Впрочем у тебя в Сардисе есть несколько человек, которые не осквернили одежд своих, и будут ходить со Мною в белых одеждах, ибо они достойны. Побеждающий облечется в белые одежды; и не изглажу имени его из книги жизни, и исповедаю имя его пред Отцем Моим и пред Ангелами Его» (Откр 3:4, 5). «И, начав речь, один из старцев спросил меня: сии облеченные в белые одежды кто, и откуда пришли? Я сказал ему: ты знаешь, господин. И он сказал мне: это те, которые пришли от великой скорби; они омыли одежды свои и убелили одежды свои Кровию Агнца. За это они пребывают ныне перед престолом Бога и служат Ему день и ночь в храме Его, и Сидящий на престоле будет обитать в них. Они не будут уже ни алкать, ни жаждать, и не будет палить их солнце и никакой зной: ибо Агнец, Который среди престола, будет пасти их и водить их на живые источники вод; и отрет Бог всякую слезу с очей их» (Откр 7:13–17). Столь же нагляден образ белых одежд Христа во время Его

с золотом белый цвет был зримым свидетельством причастности к высшей божественной власти. Более того, обнажение влекло лишение человека чести и становилось предельной жестокой формой крайнего унижения и поругания<sup>24</sup>. Однако проблема не только в том, что одежда скрывала наготу. Она обладала своей природой, и сама по себе была способна оказывать влияние на ее носителя, передавая ему особые свойства. Этот феномен хорошо прослеживается не только в отношении царских одежд и того, как они воспринимались варварами, в том числе славянами (росами)<sup>25</sup>, но и в отношении иных облачений и их элементов.

Не только сакральным смыслом, но и особым благодатным даром обладали в сознании части христианского населения иноческие одежды, одно возложение которых на человека могло быть приравнено к постригу<sup>26</sup>. Причем благодать, стяжавшаяся монахом-подвижником, передавалась и его одежам. Свидетельствами такого восприятия одежд святых служат летописное и агиографическое сообщения о власянице прп. Николы Святоши<sup>27</sup>

---

преображения на Фаворе, с тою лишь разницей, что Христос воплотил в Себе и человеческую, и божественную природы: «По прошествии дней шести, взял Иисус Петра, Иакова и Иоанна, брата его, и возвел их на гору высокую одних, и преобразился пред ними: и просияло лице Его, как солнце, одежды же Его сделались белыми, как свет» (Мф 17:1, 2; Мк 9:2).

<sup>24</sup> Именно так поступила киевская вечевая толпа в 1147 г. во время расправы над кн. Игорем Ольговичем, так обошлись через 27 лет в 1174 г. заговорщики с телом кн. Андрея Юрьевича Боголюбского (Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М., 1998. Стб. 352–354, 590–591). Источники позволяют говорить, что подобная практика поругания существовала и в более позднее время. Так, в 1543 г. по воле юного великого князя Ивана Васильевича его псарями был убит кн. Андрей Михайлович Шуйский, а его обнаженное мертвое тело брошено «у Курлятных ворот». Н. В. Белов совершенно оправданно принял во внимание мнения, высказанные об убивших князя «псарях» как о лицах, связанных с псами — животными, в понимании людей того времени, нечистыми. Таким образом, тело князя подвергалось еще большему осквернению (Полное собрание русских летописей. Т. 13: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью (Продолжение). М., 2000. С. 145; Полное собрание русских летописей. Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись. М., 2009. С. 43; Полное собрание русских летописей. Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М., 1978. С. 27; Шмидт С. О. Продолжение Хронографа редакции 1512 года // Исторический архив. Т. 7. М., 1951. С. 289; Белов Н. В. «...И велел его предати псарем»: Падение и гибель князя А. М. Шуйского в декабре 1543 г. (новый штрих к истории политической борьбы времени «боярского правления») // Палеорусия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2024. № 3 (в печати)).

<sup>25</sup> Константин Багрянородный. Об управлении империей. 2-е изд., испр. М., 1991. С. 55.

<sup>26</sup> Данный феномен, закрепленный в практиках прошлого, наиболее полно прописан в работе Б. А. и Ф. Б. Успенских (*Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. Иноческие имена на Руси*. М., СПб., 2017. С. 18–22).

<sup>27</sup> Чудесные свойства власяницы Святослава Давидовича (Николы Святоши) сказались прежде всего в судьбе его брата Изяслава Давидовича: «Пославше же, взяша воды; и, отрше гробъ святаго Феодосиа, дасть же игумень власяницу Святошину, брата его, да облукуть его в ню. И прежде даже не вниде носяй воду и власяницу, и абие проглагола князь: “Изыдете скоро на срѣтение пред градъ преподобныма Феодосию и Николѣ”. Вшедшу же посланному с водою и съ власяницею, и възопи князь:

и остатках одежд прп. Феодосия Печерского при обретении и прославлении в 1107 г. его мощей<sup>28</sup>. Более того, одеждами покрывали надгробия и украшали захоронения почитаемых князей<sup>29</sup>.

Однако одежда или материал, отмеченные осквернением, также были способны передавать эту нечистоту другим. Именно этим свойством одежды объясняется вопрос о допустимости употреблять женский плат для ремонта священнических порт<sup>30</sup>.

Важно принять во внимание еще одно обстоятельство. Человек Средневековья не мог и не имел права надеть одежду, которая не соответствовала его социальному и иному положению. Важное значение имело все: ее виды, покрой, качество материала, богатство отделки, цвет, применяемые украшения, использовавшееся оружие или иные элементы образа (посохи, головные уборы, фибулы, плащи, поручи и т.д.). Существовала иерархия материалов, в которой шелк и, прежде всего, парча заняли высшее место, защищенное целым сводом законодательных норм<sup>31</sup>. Особую ценность представляли даже пути приобретения тканей и одежд. Крайне важно было, как эта одежда оказывалась на плечах носителя: кем она использовалась прежде, кто ее передал новому владельцу. В последнем случае ткани и одежды выступали дарами

---

“Никола, Никола Святоша!” И даше ему пити, и облекоша его въ власяницу, и абие здравъ бысть. И вси прославиша Бога и угодники его. Ту же власяницу взимаше на ся, егда разболяшася, и тако здравъ бываше. Самъ же къ брату ехати хотяше, и удръжанъ бысть от тогда сущих епископъ. Въ всякую же рать сию власяницу не себѣ имяше, и тако без вреда пребываше. Съгрѣшившу же ему нѣкогда, не смѣ взяти ея не себѣ, и тако убиенъ бысть в рати; и заповѣда в той же положити ся» (Киево-Печерский патерик... С. 382).

<sup>28</sup> «И бѣ видѣти въ церкви, покрываему днѣвному свѣту свѣщным свѣтом; прикасающа свѣтнелие, облобызающе мощи святаго, припадающе же иерѣи, любезне целующе, притечущи же с народи иноци, прикасающа ометы одѣжди святаго, пѣсни духовныа Богу възсылающе и благодарственаа хваления святому приносяще» (Киево-Печерский патерик... С. 326; Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 2001. Стб. 283).

<sup>29</sup> О такой практике в домонгольской Руси сообщает Лаврентьевская летопись под 1237 г., сообщая о разграблении собора и княжеских захоронений в Владимире: «Татарове же силоу сотвориша двери црѣвныа. и видѣша ѡвы ѡгнем скончавшаѣ. ѡвы же ѡружьем до конца смрти предаша. стую Бѣю разграбиша. чюдную икону ѡдраша оукрашену златомъ и серебромъ и каменьемъ драгымъ. и манастырѣ всѣ и иконы ѡдраша. а иныѣ исѣкоша. а ины поимаша. и крѣсты чѣтныа. и ссуды сѣщенныа. и книги ѡдраша. и порты блжннхъ первыхъ князии. еже баху повѣшали в црѣвахъ стѣхъ. на памѣт собѣ. то же все положиша собѣ в полонъ» (Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М., 2001. Стб. 463; Толочко А. П. «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о византийских политических теориях на Руси // Южная Русь и Византия: сб. научных трудов (к XVIII конгрессу византистов. Киев, 1991. С. 34–42).

<sup>30</sup> «Аще случится плат женский в порт вшить попу, достоин ли в том служить порте? — И рече: достоин, — ци погана есть жена?» (Вопросы Кирика... Стб. 25; Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец... С. 461, комм. 197–200).

<sup>31</sup> См. подробнее: *Muthesius A. M. Silk, Power and Diplomacy In Byzantium // Textile Society of America Symposium Proceedings: Third Biennial Symposium, September 24–26, 1992. Seattle Art Museum, Seattle, Washington. Seattle, 1992. P. 99–110. URL: <https://core.ac.uk/reader/188080750> (дата обращения: 30.07.2024).*

и наградами, как, например, это было в Византии, где в IV–XV вв. культура ткани и торжественных облачений находилась на недостижимой для их соседей высоте, и такие дарения воспринимались в качестве проявления высочайшей добродетели<sup>32</sup>, или же хорошо просматривается в поздней русской дворцовой практике дарения шуб<sup>33</sup>. Однако, даже если спуститься на нижние ступеньки социальной лестницы древнерусского города, то и здесь можно увидеть неподдельный интерес жителей к тканям. Так, Е. М. Калугина обратила внимание на то, что из более чем 1.200 берестяных грамот, найденных в древнерусских городах, 22 так или иначе затрагивают вопросы тканей и того, что можно назвать текстилем<sup>34</sup>. Причем этот интерес к текстилю и тканям в кругу горожан со временем лишь укреплялся<sup>35</sup>.

Таким образом, вопросы одежды имели весьма существенное значение для современников той далекой эпохи, особенно, если они принадлежали к клиру или монашествующим.

Заданные мнихом Иаковом вопросы и данные митр. Иоанном ответы, скорее всего, отражали реалии времени. Вопрос о теплом меховом исподнем указывает не только на то, что описанное связано со служением в зимнее время («великия ради зимы»), как совершенно определенно об этом высказался С. А. Иванов<sup>36</sup>, но и на то, что служба совершалась в неотапливаемом храме. Весьма примечательно одно обстоятельство, которое, к сожалению, так и не было осмыслено в историографии: заимствовав в Византийском мире концепции организации храмового пространства и формы, древнерусские зодчие не воспроизвели присутствовавшие в строительной практике империи способы сохранения тепла внутри церквей. Отмеченная особенность видится крайне странной.

При этом необходимо учесть еще одно обстоятельство. Вопросы, заданные Иаковом, отражали реалии Среднего Поднепровья, климат которого значительно отличается от новгородского несравнимо большей мягкостью и куда менее суровыми зимами. Вместе с тем, обнаруживается сходное употребление одежд и близкое отношение в церковной среде к проблеме ритуальной чистоты, в данном случае — к использованию шкур «нечистых животных», которые являлись таковыми не только с точки зрения Св. Писания, но и по причине употребления некоторых из этих шкур в языческих ритуалах восточных славян<sup>37</sup>. Во всяком случае, 14-й Канонический ответ митр. Иоанна

---

<sup>32</sup> О культуре ткани и одежд в Византии см. подробнее: *Muthesius A. M. Silk, culture and being in Byzantium: how far did precious cloth enrich “memory” and shape “culture” across the empire (IVth–XVth centuries)?* // *Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας*. 2015. Т. 36. Σ. 345–362.

<sup>33</sup> См. подробные замечания Б. Л. Шапиро: *Шапиро Б. Л. Россия в шубе. Русский мех: история, национальная идентичность и культурный статус*. М., 2023. С. 39–45.

<sup>34</sup> *Калугина Е. М. Текстиль домонгольской Руси по данным берестяных грамот XI – первой трети XIII века* // *Археология Евразийских степей*. 2023. № 1. С. 86–92.

<sup>35</sup> *Калугина Е. М. Средневековые ткани по сообщениям берестяных грамот второй трети XIII–XV вв.* // *Археология Евразийских степей*. 2024. № 1. С. 169–176.

<sup>36</sup> *Иванов С. А. Византийское миссионерство...* С. 231–233.

<sup>37</sup> Прежде всего, это касается медведя (*Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородца...* С. 296).

перекликается с уже упоминавшимся 91-м вопросом Кирика Новгородца и отчасти 2-м его вопросом, связанным с использованием посуды, в которую попало нечистое животное<sup>38</sup>. Употребление шкур нечистых животных скорее всего объяснялось либо их большей дешевизной или / и их большей практичностью и эффективностью, если это, например, касалось шкур медведя. Правда, при этом не вполне ясно, что именно подразумевалось под «исподним», под которым можно понимать различные элементы нижней одежды. Наконец, в 14-м Каноническом ответе примечательно то, что его положения не только принимали местные нормы, объясняемые суровым климатом и местными обычаями, к которым апеллирует русский митрополит, но и распространяет эти нормы на всех клириков, т. е. «служебников»: и священников, и диаконов, и иподиаконов.

Более интересным видится 33-й ответ митр. Иоанна, призванный ограничить использование клириками разноцветных дорогих шелковых риз. Судя по всему, претензии касались не богослужебного облачения, а подрясников и ряс. Высказываясь о внешнем виде иереев, русский первосвященитель исходил из норм VI Вселенского Собора, 27-е правило которого действительно требует от священнослужителей, чтобы они носили одежду приличную, т. е. принятую в отношении клириков. Наказанием же за это, согласно каноническому праву, становилось семидневное отстранение пресвитера от службы: «Никто из числящихся в клире да не одевается в неприличную одежду, ни пребывая во граде, ни находясь в пути: но всякий из них да употребляет одежды, уже определенныя для состоящих в клире. Аще же кто учинит сие: на едину седмицу да будет отлучен от священнослужения»<sup>39</sup>.

При всей кажущейся справедливости требований русского первосвященителя, высказанное им суждение с канонической позиции безупречно. Например, 27-е правило ничего не говорит о цвете и материале повседневной священнической одежды, а именно о ней идет речь, судя по тому, что она названа «ризами». Этот вопрос регулировался обычаями, причем местными. Однако не вполне ясно, какую одежду носили древнерусские клирики в описываемый период в быту. Сохранившаяся до настоящего времени и находящаяся в Третьяковской галерее Свенская икона Божией Матери содержит одно из древнейших изображений того, как одевались иноки Печерского монастыря. Даже при том, что на иконе изображены только отцы-основатели обители — прпп. Антоний и Феодосий Печерские, можно получить представление о том, каким было монашеское и священническое одеяние в монастыре. Однако нет изображений одежд иереев, совершавших служение в городском храме.

<sup>38</sup> «Достоить ли, рече, глиньну съсоуду молитвоу даяти осквърньшюся, ци ли толико древяноу, а инехъ избивати? — Якоже древяноу, такоже глиньноу, тако меди, и стъклоу, и среброу, и всемоу твориться молитва». Рассматриваемый вопрос и данный на него ответ примечательны не только в контексте проблемы ритуальной чистоты. Он очень точно передает атмосферу бедности и скудности быта некоторых пастырей и их пасомых (Вопросы Кирика... Стб. 23; Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец... С. 431, комм. 6–8).

<sup>39</sup> *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт. изд. СПб., 1911]. Т. 1. М., 1994. С. 509–510.

Действительно, при том, что как заданный вопрос, так и полученный на него ответ не уточняют, о каком именно священстве идет речь (монашеском или женатом городском), логично допустить, что пафос Канонического ответа касался прежде всего городского киевского духовенства. Впрочем, послание свт. Кирилла Туровского иг. Василию показательно, поскольку, вероятно, отвечая на сетования иг. Василия, святитель предложил тому притчу и толкование, касавшееся в том числе и одежды: «Всяка бо добра риза и плотское украшенье чюжь есть игумена и всего мнишьскаго уставленья»<sup>40</sup>. Для иноческой одежды более приличествуют грубые материалы: «ту бо яриг, и власяница, сукняныя одежа, и от козых кож оболченья»<sup>41</sup>.

Не менее примечательно то, как представлен идеал монашеского одевания в менее известных статьях Варсонофьевской Кормчей, исследуемых Г. С. Баранковой. Среди рекомендаций относительно поведения и жизни иноков присутствует и такая: «Одежда его — риза из простого сукна, “самотворена, а не чинена” (т.е. самотканая, а не изготовленная на заказ), пояс — простой кожаный (ср. в Сказании о черноризском чине свят. Кирилла Туровского: «ризы ж не славны и мягки любя, но растуца, сиречь многими пошивая заплатами» Син-132, л. 606а)»<sup>42</sup>. Правда, здесь необходимо принять во внимание, что иг. Василий происходил из женатого киевского священства. Уже в другом послании, известном как «Послание к игумену Василию о схиме», еп. Кирилл, обращаясь к авве Печерского монастыря, особо отмечает: «А ты в бѣлцѣх и во иночествѣ Богу угодивъ и душеполезно поживъ, а в калугерьское иго иды, апостольскы вся задняя забуди, а на предняя простирайся»<sup>43</sup>. Анализ археологических данных Новгорода и норм, изложенных в Вопрошании Кирика Новгородца, дают основание полагать, что в то время как сельские священники были бедны, городское духовенство крупных городов по своему достатку порой вполне соотносилось с состоятельной частью населения города<sup>44</sup>. Нельзя исключать того, что в Киеве была аналогичная ситуация. А следовательно, данное правило было адресовано к состоятельному духовенству. Все же шелковые и белые одежды были крайне дороги.

Уже упоминавшиеся выше исследования Е. М. Калугиной убедительно продемонстрировали, что основной ассортимент присутствовавших на Руси тканей местного производства и в цветовом решении, и качественно не отличался большим разнообразием. Что же касается доставлявшегося с берегов Босфора шелка, то он представлял колоссальную ценность не только на Руси, но и в самой Византии, откуда он поступал в описываемый период в Киев

<sup>40</sup> Слово о бельцах и монашестве... С. 176.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> Баранкова Г. С. Цикл дополнительных статей о чернецах, приписываемых Василию Великому, в Варсонофьевской кормчей XIV в. // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2024. № 3 (в печати).

<sup>43</sup> Послание к игумену Василию о схиме. Послание некоего старца к блаженному в Боге архимандриту Василию о схиме // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб., 1997. С. 202.

<sup>44</sup> Гайдено П. И. Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 2. Великий Новгород, 2012. С. 139–153.



и другие города. При этом шелк рассматривался в качестве наиболее престижного материала. Столь же высоким представлялось значение одежд белого цвета, ассоциировавшихся со знатностью. Правда, если в Византии белый цвет с золотом являлся цветом придворного гардероба, то на Руси — княжеской привилегии. Вероятно, этим можно объяснить насмешливо-завистливое именование любимца Андрея Боголюбского еп. Феодора Ростовского «белым клубочком» [Гайденко, 2014, 46–49].

По сути, митр. Иоанн и мних Иаков выступили против показной роскоши духовенства, что в целом соответствовало духу и букве других правил Церкви, прежде всего 16-го правила VII Вселенского Собора: «Всякая роскошь и украшение тела чужды священнического чина и состояния. Сего ради епископы, или клирики, украшающие себя светлыми и пышными одеждами, да исправляются. Аще же в том пребудут, подвергати их епитимии: такожде и употребляющих благовонныя масти. Поскольку же корень горести, выспрь прозябай (Евр 12:15), ересь христианохульников, соделалась нечистым пятном для кафолическия Церкви и приявшие оную не токмо иконными изображениями возгнушались, но и всякое благоговение отвергли, ненавидя людей честно и благоговейно живущих, и исполнилось в них написанное: мерзость грешником благочестие (Сир 1:25): то аще обрящутся некие, посмеивающиеся носящим простое и скромное одеяние, епитимией да исправляются. Понеже, от древних времен, всякий священный муж довольствовался нероскошным и скромным одеянием: ибо все, что не для потребности, но для убранства приемлет, подлежит обвинению в суетности, якоже глаголет Василий Великий. Но и разноцветныя из шелковых тканей одежды не были носимы, и на края одежд не налагалися воскрилия инаго цвета: ибо слышали от Богогласнаго языка, яко в мягкия одежды одевающиеся в домех царских суть (Мф 11:8)»<sup>45</sup>.

Правда, в борьбе с роскошью имели место и пределы. 12-е правило Гангского Собора середины IV в. предупреждало: «Если кто из мужей, ради мнимого подвижничества, употребляет суровую верхнюю одежду и, якобы от сего получая праведность, осуждает тех, которые со благоговением носят шелковые одеяния и употребляют общую и обыкновением принятую одежду, да будет под клятвой»<sup>46</sup>.

Епископ Никодим (Милаш) интерпретировал последнее правило как норму, касающуюся не повседневной одежды, а богослужебного облачения. Однако здесь все же необходимо заметить, что в условиях поздней античности христианский аскетизм отказывал в роскоши в том числе и литургическим облачениям, находя такое стремление к украшению неуместным. Именно так относился к роскошным богослужебным ризам Исидор Пелусиот († ок. 449) в своем письме к мон. Кратону: «носить мягкие, тонкие, красивые и цветные одежды, значит не сохранять правило подвижничества по Богу», «потому что роскошь в одеждах — знак здешней изнеженности, а не горней светоносности»<sup>47</sup>.

<sup>45</sup> Никодим (Милаш), еп. Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт. изд. СПб., 1911]. Т. 1. М., 1994. С. 627–629.

<sup>46</sup> Там же. Т. 2. С. 42–43.

<sup>47</sup> Исидор Пелусиот, *прп.* Творения. Ч. 1. М., 1859. С. 51.

Здесь необходимо заметить, что в своих правилах митрополит не разделяет богослужебные и повседневные одежды священнослужителей, что видится вполне обоснованным, поскольку даже повседневная одежда клирика лишь условно отделена от литургической, т.к. указывает на принадлежность ее обладателя к особому классу лиц, которым доверено совершение богослужения. К тому же она фактически выступает частью облачения, в котором пресвитер, диакон и иподиакон совершают службу. Поэтому вполне логично допустить, что митрополит стремился предупредить ситуацию, при которой повседневные и литургические одежды пресвитеров могли соперничать с епископскими облачениями.

## Заключение

Все изложенное выше подтверждает, что Канонические ответы митр. Иоанна были призваны установить на Руси — прежде всего в Киеве — нормы и традиции, характерные для Византии. Однако ни местный климат, ни особая культура, ни социальная среда не позволяли совершить этот перенос быстро и привести местные традиции в соответствие с традициями Византии. Примечательно, что как вопросы, заданные мнихом Иаковом, так и полученные на них ответы оказались созвучны вопросам и ответам Кирика Новгородца. Это указывает на то, что многие проблемы организации Русской Церкви на Юге и Севере Руси оказались едиными. Очевидно, что мних Иаков и митр. Иоанн были единомысленны в стремлении упорядочить церковную жизнь на Руси. Однако ясно ответить на вопрос, насколько эффективными оказались эти меры, не представляется возможным...

## Источники и литература

### Источники

1. Вопросы Кирика, Саввы и Илии, с ответами Нифонта, епископа новгородского, и других иерархических лиц // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 21–62.
2. Изборник 1076 г. М.: Наука, 1965. 1094 с.
3. *Исидор Пелусиот, прп.* Творения. Ч. 1. М., 1859. 480 с.
4. Канонические ответы митрополита Иоанна II // Русская историческая библиотека. Т. 6. Ч. 1: Памятники XI–XV в. СПб., 1880. Стб. 1–20.
5. Киево-Печерский патерик // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 296–489.
6. Константин Багрянородный. Об управлении империей. 2-е изд., испр. М.: Наука, 1991. 496 с.
7. *Никодим (Милаш), еп.* Правила Православной Церкви: с толкованиями Никодима, епископа далматинско-истрийского. [Репринт. изд. СПб., 1911]. Т. 1–2. М.: Междунар. изд. центр правосл. лит., 1994. 660, 645 с.
8. Полное собрание русских летописей. Т. 1: Лаврентьевская летопись. М.: Языки славянской культуры, 2001. 733 с.

9. Полное собрание русских летописей. Т. 2: Ипатьевская летопись. М.: Языки русской культуры, 1998. 1105 с.
10. Полное собрание русских летописей. Т. 13: Летописный сборник, именуемый Патриаршей или Никоновской летописью (Продолжение). М.: Языки русской культуры, 2000. 540 с.
11. Полное собрание русских летописей. Т. 29: Летописец начала царства царя и великого князя Ивана Васильевича. Александро-Невская летопись. Лебедевская летопись. М.: Знак, 2009. 389 с.
12. Полное собрание русских летописей. Т. 34: Постниковский, Пискаревский, Московский и Бельский летописцы. М.: Наука, 1978. 304 с.
13. Послание к игумену Василию о схиме. Послание некоего старца к блаженному в Боге архимандриту Василию о схиме // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 198–205.
14. Правда Русская: в 3-х томах. М., Л.: Изд-во АН СССР, 1947. 862 с.
15. Слово о белцах и монашестве // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 4: XII в. СПб.: Наука, 1997. С. 170–185.
16. Устав князя Ярослава о церковных судах [Пространная редакция. Основной извод] // Древнерусские княжеские уставы церкви XI–XV вв. М.: Наука, 1976. С. 85–91.

## Литература

17. Адамова Т. В. История богослужебного облачения: учебное пособие. М.: ПСТГУ, 2023. 122 с.
18. Баранкова Г. С. Цикл дополнительных статей о чернецах, приписываемых Василию Великому, в Варсонофьевской кормчей XIV в. // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2024. № 3 (в печати).
19. Белов Н. В. «...И велел его предати псарем»: Падение и гибель князя А. М. Шуйского в декабре 1543 г. (новый штрих к истории политической борьбы времени «боярского правления») // Палеоросия. Древняя Русь: во времени, в личностях, в идеях. 2024. № 3 (в печати).
20. Гайденко П. И. Религиозная ситуация в Новгороде по материалам «Вопрошания» Кирика Новгородца // Кирик Новгородец и древнерусская культура. Ч. 2. Великий Новгород: Новгородский гос. ун-т, 2012. С. 139–153.
21. Гайденко П. И. Священная иерархия Древней Руси (XI–XIII вв.): Зарисовки власти и повседневности. М.: Университетская книга, 2014. 212 с.
22. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви [Репр. изд.]. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский. Первая половина тома. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. 992 с.
23. Голубинский Е. Е. История Русской Церкви [Репр. изд.]. Т. 1: Период первый, киевский или домонгольский: Вторая половина тома. М.: Крутицкое Патриаршее подворье, 1997. 950 с.
24. Иванов С. А. Византийское миссионерство: Можно ли сделать из «варвара» христианина? М.: Языки славянской культуры, 2003. 375 с.
25. Калугина Е. М. Средневековые ткани по сообщениям берестяных грамот второй трети XIII–XV вв. // Археология Евразийских степей. 2024. № 1. С. 169–176.
26. Калугина Е. М. Текстиль домонгольской Руси по данным берестяных грамот XI – первой трети XIII века // Археология Евразийских степей. 2023. № 1. С. 86–92.

27. Мильков В. В., Симонов Р. А. Кирик Новгородец: ученый и мыслитель. М.: Кругъ, 2011. (Памятники древнерусской мысли: исследования и публикации. Вып. VII). 544 с.
28. Митрофан (Баданин), митр. Очерки истории церковных одежд. СПб.: Ладан, Мурманск: Изд-во Мурманской епархии, 2023. 155 с.
29. Салтыков А. А., прот. «Нагота» и «одежды» в Шестодневе // Гуманитарное пространство. 2019. Т. 8. № 5. С. 596–622.
30. Солнцев Н. И. Провиденциальная историческая концепция в трудах русских историков-клириков XVIII–XIX веков. Нижний Новгород: Изд-во Нижегород. гос. ун-та, 2005. 197 с.
31. Толочко А. П. «Порты блаженных первых князей»: к вопросу о византийских политических теориях на Руси // Южная Русь и Византия: сб. научных трудов (к XVIII конгрессу византинистов. Киев: Наукова думка, 1991. С. 34–42.
32. Успенский Б. А., Успенский Ф. Б. Иноческие имена на Руси. М.: Институт славяноведения РАН; СПб.: Нестор-История, 2017. 344 с.
33. Устинова Е. А. Православные облачения. История и технология. М., 2004. 99 с.
34. Шапиро Б. Л. Россия в шубе. Русский мех: история, национальная идентичность и культурный статус. М.: Новое литературное обозрение, 2023. 302 с.
35. Шмидт С. О. Продолжение Хронографа редакции 1512 года // Исторический архив. Т. 7. М.: АН СССР, 1951. С. 254–299.
36. Braun J. S. J. Die liturgische Gewandung im Occident und Orient nach Ursprung und Entwicklung. Freiburg im Breisgau: Herder, 1907.
37. Innemée K. C. Clothes make the magistrate: the birth of ecclesiastical dress // Rituals in Early Christianity. New Perspectives on Tradition and Transformation / Ed. A.-K. Geljon, N. Vos. Leiden: Brill, 2021. P. 175–200.
38. Innemée K. C. Ecclesiastical Dress in the Medieval Near East. Leiden: Brill, 1992. 300 p.
39. Mayo J. A History of Ecclesiastical Dress. New York: Holmes and Meier, 1985. 192 p.
40. Muthesius A. M. Silk, culture and being in Byzantium: how far did precious cloth enrich “memory” and shape “culture” across the empire (IVth–XVth centuries)? // Δελτίον της Χριστιανικής Αρχαιολογικής Εταιρείας. 2015. Т. 36. Σ. 345–362.
41. Muthesius A. M. Silk, Power and Diplomacy In Byzantium // Textile Society of America Symposium Proceedings: Third Biennial Symposium, September 24–26, 1992. Seattle Art Museum, Seattle, Washington. Seattle, 1992. P. 99–110. URL: <https://core.ac.uk/reader/188080750> (дата обращения: 30.07.2024).
42. Papas T. Studien zur Geschichte der Messgewänder im byzantinischen Ritus. München, 1965. 261 p.
43. Tyack G. S. The historic dress of the clergy. London: W. Andrews & Co., 1897. 144 p.
44. Woodfin W. T. The Embodied Icon. Liturgical Vestments and Sacramental Power in Byzantium. Oxford: Oxford University Press, 2012. 376 p.

*Н. В. Пивоварова*

## Шитая пелена с образами святых из собрания Русского музея. К вопросу об иконографической программе, заказчиках и атрибуции памятника

УДК 746:271.2-525.7

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_229

EDN SZOQWR



*Аннотация:* В статье анализируется композиция шитой пелены с образами святых Василия Великого, Василия Блаженного, Даниила Столпника и Матроны. Пелена поступила в Русский музей в 1938 г. из Государственного Эрмитажа. В последние годы ее иконография привлекла внимание нескольких исследователей. Автор предлагает новую интерпретацию шитого памятника. Она основывается на анализе исторических источников, связанных с историей княжеского рода Мезецких. По мнению автора, пелена была вышита около 1607 г. по заказу Даниила и Матрены Мезецких в связи с гибелью их племянника Василия Ивановича. К статье приложено генеалогическое древо последних представителей рода Мезецких. Оно показывает процесс угасания рода к началу XVII в., чем объясняется более тесное общение представителей разных поколений и разных ветвей Мезецких. К аналогичному выводу приводит анализ духовного завещания бездетного Даниила Мезецкого, распределявшего свое имущество между оставшимися в живых далекими родственниками.

*Ключевые слова:* церковное шитье, пелена, иконографическая программа, Государственный Русский музей, Василий Великий, Василий Блаженный, Даниил Столпник, Матрона, Мезецкие.

*Об авторе:* **Надежда Валерьевна Пивоварова**

Кандидат искусствоведения, профессор Иконописного отделения Санкт-Петербургской духовной академии, ведущий научный сотрудник Отдела древнерусского искусства Государственного Русского музея.

E-mail: nad-pivovarova@yandex.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9717-555X>

*Для цитирования:* Пивоварова Н. В. Шитая пелена с образами святых из собрания Русского музея. К вопросу об иконографической программе, заказчиках и атрибуции памятника // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 229–245.

Статья поступила в редакцию 03.09.2024; одобрена после рецензирования 18.09.2024; принята к публикации 20.09.2024.

---

*Nadezhda V. Pivovarova*

## **The Embroidered Podea with the Images of Saints From the State Russian Museum. On the Question of the Iconographical Program, the Donators and the Attribution of the Item**

UDC 746:271.2-525.7

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_229

EDN SZOQWR



*Abstract:* The article analyzes the composition of the embroidered podea (pelena) with the images of Sts. Basil the Great and Basil the Fool-for-Christ (in the center), Daniel the Stylite and Matrona (on the borders). In 1938 the podea was transferred from the State Hermitage Museum to the State Russian Museum. Lately the iconography of the podea attracted the attention of several researchers. The author of the article suggests a new interpretation of the iconography of the embroidered pelena. The interpretation bases on the analysis of historical sources concerning the princely family of Mezetsky. To the author's mind, the podea was embroidered around 1607 by the order of Daniel and Matrona Mezetsky in connection with their nephew Basil's death. The family tree of the last generations of Mezetsky, attached to the article, indicates the process of the clan's extinction in early 17th century. It led to a more close connection between older and younger generations of the Mezetsky family, including distant relations. The analysis of childless Daniel Mezetsky's last will and testament also indicates that the testator handed down the movable and real property to collateral relations.

*Keywords:* church embroidery, podea, iconographical program, State Russian Museum, Basil the Great, Basil the Fool-for-Christ, Daniel the Stylite, Matrona, the Mezetsky family.

*About the author:* **Nadezhda Valeryevna Pivovarova**

Candidate of Art Studies, Professor of the Icon Painting Department at the Saint Petersburg Theological Academy; Leading researcher of the Ancient Russian Art Department at the State Russian Museum.

E-mail: nad-pivovarova@yandex.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9717-555X>

*For citation:* Pivovarova N. V. The Embroidered Podea with the Images of Saints From the State Russian Museum. On the Question of the Iconographical Program, the Donators and the Attribution of the Item. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 229–245.

The article was submitted 03.09.2024; approved after reviewing 18.09.2024; accepted for publication 20.09.2024.

Изучение предметов древнерусского лицевого шитья, как и других произведений средневекового искусства, сопряжено с немалыми трудностями. В большинстве случаев нам неизвестны заказчики таких изделий, мастерские и имена мастериц, трудами которых изготавливались вышивки, а также конкретные обстоятельства, послужившие непосредственным поводом для начала художественных работ. В собрании Русского музея хранится шитая подвесная пелена, до настоящего времени не получившая убедительной интерпретации как раз в силу того, что сведения об истории ее создания и происхождении отсутствуют<sup>1</sup>.

В среднике пелены представлены двое тезоименитых, но принадлежащих к разным чинам святости святых, — Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской, и Василий Блаженный, московский юродивый. Святые изображены в молитвенных позах и обращены к образу Христа Эммануила, вышитого по центру верхнего поля. Иисус Христос показан фронтально, в облачном сегменте, с распростертыми в стороны руками, осеняющими предстоящих перед Ним святых. От левого края верхнего поля берет начало шитая литургическая надпись, охватывающая средник по периметру и прерываемая на боковых полях образами еще двух святых, вышитых в более мелком масштабе. Слева представлен св. Даниил Столпник, справа — прп. Матрона. Как и святые в среднике, Даниил и Матрона развернуты к центру; жест поднятых перед грудью рук Даниила вновь акцентирует в композиции тему моления.

Сопроводительные надписи, вышитые на пелене, прежде не воспроизводились, поэтому приведем их с разбиением на строки, в максимально приближенном к оригиналу виде:

Надпись по сторонам от нимба св. Василия Великого:

Ѡ Ѡ Ѡ Ѡ	СІАЄН КЄЄ(А) РІ(Н)Є КІ(Н)Н
------------	-------------------------------------



Пелена. Святитель Василий Великий и Василий Блаженный со святыми Даниилом столпником и Матроной на полях. Около 1607. Москва. ГРМ

<sup>1</sup> Государственный Русский музей, инв. № ДРТ-26. Тафта, холст, золотные, серебряные и шелковые нити. Размер 28,3 x 23,3 см.

Надпись по сторонам от нимба св. Василия Блаженного:

КѦСІ	ЛѢН
Х(с)Ѧ	РѦ(А)Н
ОУР	ОДН
ВЫ(Н)	

Надпись над фигурой св. Даниила:

ПРП(Ао)ННН(Н) ДѦ  
ННН(А) СТО(А)ПННКЪ

Надпись над фигурой св. Матроны:

ПРП(Ао)БННѦ  
МАТРОНѦ

Несмотря на то, что св. Василию Кесарийскому отведено в композиции средника более важное место по правую руку Христа, литургическая надпись прославляет не его, а московского юродивого Василия. Вышитый на пелене фрагмент текста<sup>2</sup> заимствован из утренней службы на 2 августа и является частью «другого» канона Василию Блаженному (глас 2-й, песнь 3-я):

ВЪЦУРН(Р)СІѦ НѦ(А) СТРАСТЪМН ВЕЛНКОД(У)Ш//НЕ ВАСИЛЕ У//ДААНЛЪ  
С//СІ ПЛОТСКОЕ ЖЕЛАНІЕ ІВНСІѦ ЧСТНОЕ СОКРОВІЦЕ

В сопоставлении святых, представленных на пелене, сложно найти какую-либо закономерность. Все они принадлежат к разным чинам святости, а память их приходится на разные дни церковного календаря. Свт. Василий Кесарийский чествуется 1 января<sup>3</sup>, Василий Блаженный — 2 августа, Даниил Столпник — 11 декабря, прп. Матрона — 9 ноября. Таким образом, подбор святых явно определялся инициативой заказчика (заказчиков) и именно установление личности заказчика может помочь в истолковании программы шитого произведения.

Пелена была опубликована в каталоге шитья, приуроченном к выставке 1980 г. Ее провенанс в каталоге мало информативен: «пост<ушила> в 1940 г. из бывш<его> Музея Штиглица»<sup>4</sup>. Работа с документами позволила уточнить эти данные и определить, что памятник был передан в Русский музей в 1938 г. из Государственного Эрмитажа, а прежде находился в художественно-промышленном музее Императорского Общества поощрения

<sup>2</sup> Литургическая надпись переходит с верхнего поля на правое, затем на левое и, наконец, на нижнее. При воспроизведении текста переход с одного поля на другое отмечен знаком «двойной слэш».

<sup>3</sup> Дни памяти святых приводятся по старому стилю.

<sup>4</sup> Лихачева Л. Д. Древнерусское шитье XV — начала XVIII века в собрании Государственного Русского музея. Каталог выставки. Л., 1980. С. 49–50. Кат. 88. Ил. на с. 76.



художеств<sup>5</sup>. Сведения о пелене содержит печатный каталог музея Общества поощрения художеств, где указано и имя прежней владелицы нескольких шитых произведений — графини А. А. Бобринской: «Воздуха, шитые, рельефно, золотом и серебром: два по зеленому фону, икона по малиновому, с изображением двух святых в середине и двух по краю. XVII в. (курсив наш. — Н. П.)»<sup>6</sup>. Когда и при каких обстоятельствах пелена попала в музей Общества поощрения художеств, остается пока неизвестным. Однако сам факт нахождения ее в частных руках немаловажен<sup>7</sup>.

Начиная с публикации в каталоге 1980 г., пелена считалась бесспорным произведением конца XVI в. Такой датировки придерживались А. С. Преображенский, изучавший композицию средника пелены<sup>8</sup>, Т. А. Петренко — составитель аннотации для каталога тематической выставки «Святые земли Русской»<sup>9</sup>, автор настоящей статьи<sup>10</sup> и О. А. Туминская, чей интерес к пелене объяснялся изучением иконографии юродивых<sup>11</sup>. К сожалению, многочисленные публикации

<sup>5</sup> Акт поступления из Государственного Эрмитажа № 1520 от 13 сентября 1938 г., пор. № 2876; акт поступления из Музея Общества поощрения художеств в Государственный Эрмитаж № 14 от 11 января 1930 г.

<sup>6</sup> Каталог Музея Императорского Общества Поощрения Художеств. СПб., 1904. С. 100. Кат. 50.

<sup>7</sup> Графиня А. А. Бобринская названа владелицей и других шитых предметов, экспонировавшихся в четырех залах музея и описанных в каталоге в разделе «Шитье».

<sup>8</sup> Преображенский А. С. Инок и юродивый: сопоставление двух типов святости в русской иконографии Позднего Средневековья // Иконы Русского Севера. Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье. Статьи и материалы. М., 2005. С. 200. Ил. на с. 203; Его же. Иконография Василия Блаженного: некоторые аспекты изучения // Юродивые в русской культуре. М., 2013 (Труды Государственного Исторического музея, вып. 197). С. 59. Рис. 10 на с. 61. Примеч. 26 на с. 76–77.

<sup>9</sup> Святые земли Русской. Альманах. Вып. 287. СПб., 2010. Ил. 85; CD. С. 309. Кат. 271.

<sup>10</sup> Пивоварова Н. В. Три Вселенских святителя // Русская икона. Образы и символы. Т. 34. СПб., 2014. С. 51–52; Её же. Надписи на шитых пеленах, иконах и хоругвях. К постановке проблемы // *Seminarium Bulkinianum*. IV: К 80-летию со дня рождения В. А. Булкина. СПб., 2017. С. 292–293. Ил. 9.

<sup>11</sup> Туминская О. А. Пелена «Василий Кесарийский и Василий Блаженный» из собрания Русского музея // Покров: сб. научных статей. Вып. II: Традиции древнерусского шитья и современное образование. СПб., 2006. С. 44–57; Её же. Собрание Русского музея: пелена «Василий Кесарийский и Василий Блаженный» // Традиции художественной школы и педагогика искусства: сб. научных трудов Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Вып. VII. СПб., 2007. С. 43–52; Её же. Шитые образы блаженных на памятниках лицевого шитья конца XVI–XVII вв. // Линтула: Сборник научных статей. Вып. 4. СПб., 2011. С. 80–87; Её же. Образы юродивых и блаженных в произведениях лицевого шитья Древнерусской эпохи и современности (XVI–XVII, XXI вв.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 3 (17). Ч. II. С. 204; Её же. Икона юродивого (образ юродивого во Христе в русском изобразительном искусстве позднего Средневековья и Нового времени). СПб., 2016. С. 345–351; Её же. Изображение святых Василия Великого и Василия Блаженного в единой иконографической композиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2017. Вып. 26. С. 68–72. Ил. 4 на с. 63; Её же. Образы юродивых и блаженных в произведениях лицевого шитья древнерусской эпохи и современности (XVI–XVII, XXI века) // Возвращение к истокам. Воспоминание о Музее

последнего автора не только не внесли ничего нового в исследование пелены, но, напротив, отдалили на время решение основных вопросов, связанных с ее идейной программой. Поверхностное освоение темы привело к поспешным выводам и фактологическим ошибкам, непоследовательности в изложении материала. Речь идет как о прочтении надписи на пелене, всякий раз воспроизводившейся по-разному, так и о попытках установить имена заказчиков и происхождения предмета, шедших вразрез с предложенными ранее версиями<sup>12</sup>.

Схема композиции, представленной на пелене, традиционна для искусства разных регионов, однако появление в среднике образа св. Василия Блаженного однозначно указывает на ее связь с Москвой. Ранние варианты сочетания образа Василия юродивого с другими святыми известны по описи Образной палаты Московского Кремля 1669 г. Среди них лишь одно сочетание не нуждается в дополнительном комментарии: «Образ Блаженных Максима да Василия Христа ради уродивых, оклад басемной, венцы сканные, с финифты»<sup>13</sup>. Мотивация других сопоставлений святых не столь очевидна: «Образ Николаа Чюдотворца да Василия Блаженного, оклад и венцы и гривны бесемные», «Образ Герасима, иж на Иердани, да Василия Неокесарийского да Василия Блаженного, оклад басемной, венцы сканные, с финифты»<sup>14</sup>. В трех случаях зафиксирован интересующий нас вариант, причем в одном из них святитель Василий Кесарийский назван Неокесарийским: «Образ Василия Христа ради уродивого да Василия Кесарийского, оклад басемной, венцы сканные, с финифты», «Образ Василия Кесарийского да Василия Блаженного, оклад бесемной, венцы резные», «Образ Василия Неокесарийского да Василия Блаженного, оклад басемной, венцы сканные, с финифты, пелена ветха»<sup>15</sup>. По мнению А. С. Преображенского, соединение в одной композиции двух Василиев, старший из которых являлся небесным покровителем младшего, указывало на ранний этап почитания Василия Блаженного, «когда в храме, где находились его мощи,

---

христианского искусства Академии художеств. I Покровские академические чтения: Древнерусское шитье — история и современность. 12–14 октября 2018 года. Вып. 1. СПб., 2019. С. 33–34. Ил. 6.

<sup>12</sup> Так, происхождение пелены без достаточных оснований связывалось то с Алексеевской церковью в Великом Устюге (*Туминская О. А. Икона юродивого... С. 348*), то с храмом Покрова на Рву в Москве (*Туминская О. А. Изображение святых Василия Великого и Василия Блаженного... С. 71*). Столь же произвольным и ни на чем не основанным следует признать мнение О. А. Туминской о том, что Даниил Столпник был небесным покровителем Дмитрия Ивановича Годунова (там же). Между тем, хорошо известно, что Дмитрий Годунов был наречен во имя св. Димитрия Солунского. См.: *Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Манифестация связи с правящим домом в женских именах: Ранние Романовы и семья Дмитрия Годунова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2018. № 4 (74). С. 75.*

<sup>13</sup> *Успенский А. И. Церковно-археологическое хранилище при московском дворце в XVII веке. М., 1902. С. 28.* В качестве примера можно привести столь же тривиальное сочетание: «Свв. Василий Блаженный и Иоанн Юродивый». Оно известно по иконе XVII в. из собрания Государственного Исторического музея (филиал «Покровский собор»): *Успенская Л. С. Святые Покровского собора (храма св. Василия Блаженного). М., 2004. Ил. на с. 63.*

<sup>14</sup> *Успенский А. И. Церковно-археологическое хранилище... С. 18–19.*

<sup>15</sup> Там же. С. 19, 21.

праздновали и память свт. Василия Великого (1 янв.)»<sup>16</sup>.

Действительно, время создания нашей пелены связано с ранним периодом почитания московского юродивого, канонизированного в 1588 г.<sup>17</sup> Однако в основу идейного замысла пелены могли быть положены и иные основания, тем более, что композиция в среднике дополнена на боковых полях малыми образами молящихся святых. Не является ли подобная схема свидетельством патрональности изображений как в среднике, так и на полях?

Ранее мы предположили, что пелена была заказана супружеской четой — некими Даниилом и Матроной в память об умершем сыне, носившем имя Василий<sup>18</sup>. Ныне в эту гипотезу необходимо внести коррективы.

В ризнице Пафнутьева Боровского монастыря в XIX в. хранился серебряный вызолоченный крест с чеканными изображениями Распятия с предстоящими и прп. Пафнутия Боровского на лицевой стороне. Впервые во всех подробностях его описал архим. Леонид, указавший на существование изображений не только на лицевой, но и на оборотной стороне, где «в малом виде, в пояс» были представлены прпп. Никита Мидикийский, Даниил Столпник и Матрона. Надписи, помещенные на обороте, сообщали о драгоценных вложениях в крест и об обстоятельствах поминального вклада. Образцовое описание креста<sup>19</sup> заслуживает того, чтобы процитировать его полностью:

«2. Крестъ серебряный, чеканный, вызлащенный; у подножія Распятія на лицевой сторонѣ изображенъ Преподобный Пафнутій; обнизанъ жемчугомъ крупнымъ по ручку въ одну нить.

— На нижней дскѣ онаго: На первомъ перекрестіи вырѣзаны имена Святыхъ, коихъ части Мощей хранятся внутри Св. Креста, именно: Мощи Святаго



Икона. Святой Василий Блаженный.  
Конец XVI в. Москва. ГИМ  
(филиал «Покровский собор»)

<sup>16</sup> Преображенский А. С. Василий Блаженный. Иконография // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 129.

<sup>17</sup> Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903. С. 118.

<sup>18</sup> Пивоварова Н. В. Три Вселенских святителя. С. 51–52; *Ее же*. Надписи на шитых пеленах, иконах и хоругвях... С. 292–293.

<sup>19</sup> Впрочем, один момент требует уточнения. В цитируемом ниже описании при указании года не была приведена буквенная цифирь, которую, как выяснилось, архим. Леонид перевел неточно. Вклад был сделан 8 сентября 7147 г., что соответствует 1638-му, а не 1639 г.



Крест. Распятие.  
Преподобный  
Пафнутий  
Боровский  
(лицевая сторона).  
1638 г. Калужский  
областной музей

Мученика Каллиника, Святаго Апостола Филиппа и Святаго Мученика Акепсима.

— На среднем перекрестии рѣзьбою же вглубь изображены Преподобный Никита Мидикійскій, Преподобный Даниль Столпникъ и Преподобная Матрона в малом видѣ, въ поясѣ.

Ниже третьяго перекрестія вырѣзана вглубь полустановомъ надпись: “Лѣта 1639 Сентября 8 день далъ сии Святый Крестъ Господень въ Пречестную Обитель Рождества Богородицы и Преподобнаго Пафнутія Боровскаго Чудотворца при Игуменѣ Иосифѣ и при Келарѣ Пафнутіе Ерапкинѣ Князь Никита Михайловичъ Мезецкой по Братѣ своемъ по Бояринѣ Князь Данилѣ Ивановичѣ Мезецкомъ во иноцехъ Давыдѣ-Схимникѣ и по Княгинѣ Его Матронѣ”. — Весу въ серебрѣ с Мощами одинъ фунтъ одиннадцать золотниковъ»<sup>20</sup>.

Крест счастливо уцелел до наших дней и хранится в собрании Калужского областного музея. К сожалению, опубликована лишь его лицевая сторона<sup>21</sup>.

Как следует из надписи, крест был вложен в Боровский монастырь князем Никитой Ивановичем Мезецким, нареченным в честь прп. Никиты Мидикийского (память 3 апреля), по его сродникам — брате Данииле Ивановиче Мезецком, чьим небесным покровителем был Даниил Столпник (память 11 декабря), и его супруге Матрене, соименной прп. Матроне (память 9 ноября). Вспомним, что изображения этой пары святых вышиты и на изучаемой пелене. Сравнительно небольшой временной интервал, разделяющий момент создания пелены и вклад креста, сделанный по усопшим, позволяет считать заказчиками пелены князя Даниила Ивановича Мезецкого и его супругу княгиню Матрену. Остается ответить на вопрос: имели ли князь и княгиня сына по имени Василий?

Генеалогия князей Мезецких изучена достаточно детально. В поколенных росписях, опубликованных П. Н. Петровым<sup>22</sup>, А. Б. Лобановым-Ростовским<sup>23</sup>,

<sup>20</sup> [Леонид (Кавелин), архим.]. Историческое описание Боровского Пафнутиева монастыря. М., 1859. С. 65–66. Это описание без изменений повторено в третьем издании описания монастыря: Леонид (Кавелин), архим. Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутиева монастыря (Калужской губернии). Казанская Амвросиевская пустынь, 1907. С. 79.

<sup>21</sup> Хохлова Т. А. Вкладные дары в Пафнутьев-Боровский монастырь из собрания Калужского областного музея // Боровск: страницы истории. Вып. 5. Боровск, 2005. С. 112. Ил. 5–6 на с. 110; Осипов В. И. Пафнутьев Боровский монастырь: страницы истории. Боровск, 2018. С. 181. Оба автора также датировали крест 1639 г., не обратив внимание на месяц вклада.

<sup>22</sup> Петров П. Н. История родов русского дворянства Т. I. СПб., 1886 (переизд. М.: Современник, 1991). С. 60–61.

<sup>23</sup> Лобанов-Ростовский А. Б. Русская родословная книга. 2-е изд. Т. 1. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1895. С. 373–378.

Ю. В. Татищевым<sup>24</sup> и, наконец, Г. А. Власьевым<sup>25</sup>, приведены сведения как о Данииле Ивановиче, так и о последних представителях рода. Наибольшей подробностью отличается информация, собранная Г. А. Власьевым, завершившим родословец именем внука Даниила Ивановича Григория Васильевича Пьяного<sup>26</sup>.

Предшественники Г. А. Власьева указывали на существование у Даниила Ивановича сына по имени Никита, «умершего без потомства»<sup>27</sup>. Сомнения по этому поводу впервые высказал Ю. В. Татищев, тем не менее оставивший имя Никиты Даниловича в своей росписи: «П. Н. Петров и г. Студенкин<sup>28</sup> показывают у князя Даниила Ивановича сына князя Никиту. Из какого источника заимствовано это имя, нам, к сожалению, не известно; во всяком случае князь Никита Данилович для меня сомнителен: не говоря уже о том, что Ромодановский родословец не упоминает о нем, но почему и отец так упорно молчит о нем в своем завещании? И если допустить, что он мог умереть при жизни отца, то почему князь Данило Иванович, столько раздавший монастырям на поминование своих родителей, себя и своих жен<sup>29</sup>, нигде не упоминает о поминовании сына?»<sup>30</sup> Выскажем осторожное предположение: не мог ли навести на мысль о существовании у Даниила сына по имени Никита крест из Пафнутьева Боровского монастыря, на котором был вырезан образ прп. Никиты Мидикийского в сочетании с Даниилом Столпником и Матроной. Не вдаваясь в детали, святого могли принять за соименника сына Даниила Ивановича, а затем внести эти данные в родословец.

Анализ поколенных росписей князей Мезецких и текста духовного завещания Даниила Ивановича позволяет, как кажется, выяснить причину появления в среднике пелены образов двух святых Василиев. В приложенной нами к статье таблице сделана выборка из родословца, составленного Г. А. Власьевым на основе росписи Ю. В. Татищева. Татищеву удалось прояснить некоторые спорные моменты в истории рода. Так, одним из важных выводов было признание Даниила Ивановича потомком Семена Романовича, а не Михаила Романовича (как думали прежде) и определение имени его отца: Иван Иванович, а не Иван Михайлович Шапца<sup>31</sup>.

Постепенное угасание рода сближало между собой представителей разных ветвей Мезецких. Согласно духовному завещанию, составленному в 1628 г.,

<sup>24</sup> Татищев Ю. В. Род князей Мезецких // Известия Русского генеалогического общества. Вып. II. СПб., 1903. С. 48–84.

<sup>25</sup> Потомство Рюрика. Материалы для составления Родословий. Т. I: Князья Черниговские. Ч. 2 / сост. Г. А. Власьев. СПб., 1906. С. 1–27. Примеч. на с. 28–36.

<sup>26</sup> Потомство Рюрика. С. 27. № 65.

<sup>27</sup> Петров П. Н. История родов русского дворянства. С. 61; Лобанов-Ростовский А. Б. Русская родословная книга. С. 378. № 53; Татищев Ю. В. Род князей Мезецких. С. 55, 70. № 65.

<sup>28</sup> Лицо, собиравшее материалы для кн. Лобанова-Ростовского.

<sup>29</sup> Представление о двух браках Даниила Ивановича было опровергнуто А. Ф. Литвиной и Ф. Б. Успенским, на основании текста духовного завещания Мезецкого обосновавшими мнение о двуименности его жены. См.: Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. «Се яз раб Божий...» Многоименность как фактор и факт древнерусской культуры. СПб., 2020. С. 30–31. Примеч. 16.

<sup>30</sup> Татищев Ю. В. Род князей Мезецких. С. 55.

<sup>31</sup> Там же. С. 52.



Покров. Святой Василий Блаженный.  
1589. Москва. Мастерская Ирины  
Годуновой. ГИМ

Даниил Иванович передавал свое движимое и недвижимое имущество в руки родственников, принадлежавших к потомкам Семена Романовича, от которого происходил сам, Михаила Романовича и Василия Федоровича Кукубяки. В числе первых были его троюродные братья Никита Михайлович и Роман Михайлович, в числе вторых — внук Григорий Васильевич, в числе третьих — племянники Фома и Андрей Дмитриевичи, находившиеся с Даниилом в еще более дальней степени родства.

Заботу о собственных детях, которых Даниил и Матрена не имели, они компенсировали попечением о племянниках — детях Никиты Михайловича, Ивана Юрьевича Слепого и Дмитрия Дмитриевича. Судя по тексту духовного завещания, особенно нежные чувства Даниил Иванович испытывал к малолетней дочери Никиты Михайловича — Марии Никитичне Мезецкой, которая получила от него вместе с отцом не только вотчины, но и наследство «судами серебряными и камками и платьем на 200 рублей», а также ожерелье жемчужное, оставшееся от Матрены. Эту

«статью» завещания завершала трогательная приписка «будет ее Бог станет миловать возрастет, то ей приданое по моем животе»<sup>32</sup>.

Наследство, безусловно, получили бы и два племянника — Василий Иванович Большой (его сыном был последний представитель рода — Григорий Васильевич) и Василий Иванович Меньшой, но они не дожили до дня составления завещания. Жизнь Василия Меньшого трагически оборвалась под Тулой, где он был убит в 1607 г.<sup>33</sup> Именно в память о нем, как мы предполагаем, и была заказана Даниилом и Матреной пелена с образами Василия Великого и Василия Блаженного в среднике.

Иконография и приемы шитья образа Василия Блаженного на пелене адресуют нас к надгробному покрову святого, вложенному в московский храм Покрова на Рву Федором Иоанновичем и Ириной Федоровной Годуновой<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Там же. Приложение: Духовная князя Даниила Ивановича Мезецкого. С. 81.

<sup>33</sup> Потомство Рюрика. С. 26. № 64.

<sup>34</sup> Ныне Государственный Исторический музей (филиал «Покровский собор»): *Успенская Л. С. Святыни Покровского собора...* С. 29–31. См. о нем: *Маясова Н. А. Кремлевские*

Покров был вышит в 1589 г. и, по-видимому, в течение долгого времени оставался образцом для мастеров разных специальностей — иконописцев, швей, ювелиров. Ими в точности повторялся облик прославленного нагоходца, представленного полностью обнаженным (без набедренной повязки), с телом, изможденным от поста и воздержания, и со спутанными взлохмаченными волосами на голове. К числу устойчивых иконографических примет принадлежал и характерный жест молитвенно поднятой правой руки Василия, изображенной с присогнутыми перстами<sup>35</sup>.

При сопоставлении пелены с покровом 1589 г. можно обнаружить черты сходства в приемах шитья, хотя фигура на покрове развернута фронтально. Абрис фигур в обоих случаях выделен широким коричневым контуром, вогнутыми коричневыми линиями намечены ребра, кругами — коленные чашечки и плечевые суставы. В шитье повторяется даже такая, казалось бы, малозначительная деталь как вертикальная полоса на икрах.

Емкой характеристике образа св. Василия Блаженного на рассматриваемой пелене как нельзя лучше соответствует литургический текст, заимствованный из 3-й песни канона службы на 2 августа. Он в виде рамки обрамляет оба изображения в среднике и акцентирует тему победы над страстями. Этот текст разнится с надписью на каймах покрыва, вышитого в мастерской Ирины Годуновой. В содержании последней (канон Василию Блаженному, глас 4-й, песнь 9-я) доминирует тема соборной молитвы, стечения верующих в церковь для поклонения честным мощам. Надпись прочитывается от правого края верхней каймы, откуда переходит на левую, затем на нижнюю и, наконец, завершается на правой:

*Егда преставися преблженне Василіе тогда // стекошас ѿрїе и кн̄си вси собори рустїи юнцы и дѣвы старцы со юнотами твоимъ // честнымъ мощемъ поклонитися // и воскликнуша купно вси память успнїа твоего Ха величающе.*

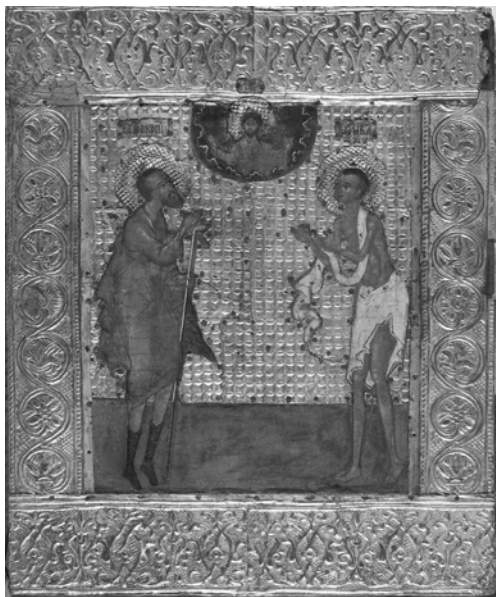
Отметим, что избранный для пелены текст имеет совершенно иное содержание. Построенный как молитвенное обращение к святому, рассуждение о победе духа над страстями, он вносит в семантику шитого произведения индивидуальное начало, обостряет личное переживание предстоящего перед образом.

Можно ли найти место пелене в искусстве первого десятилетия XVII в. или она всецело связана с искусством годуновского времени, с которым обнаруживает несомненное сходство? Думается, что можно. В Сольвычегодском

---

«светлицы» при Ирине Годуновой // Государственные Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. II. М., 1976. С. 45–46. Ил. 3, 4; Пуцко В. Г. Шитые покровы XVI века с изображениями Христа ради юродивых // Страницы истории отечественного искусства. Вып. XXI: К 75-летию со дня рождения Л. Д. Лихачевой. СПб., 2012. С. 22–25.

<sup>35</sup> Он повторен, например, на небольшой иконе из Покровского собора на Рву конца XVI в.: Успенская Л. С. Святыни Покровского собора... Ил. на с. 49. В. Г. Пуцко определяет этот жест как «ораторский и в то же время как выражение внутренней сосредоточенности»: Пуцко В. Г. Шитые покровы XVI века... С. 24.



Икона. Святые Прокопий  
и Иоанн Устюжские.  
Мастер Офонасий. 1610. СИХМ

историко-художественном музее хранится икона, приписываемая, согласно надписи, мастеру Офонасию, и относимая к 1610 г.<sup>36</sup> На ней представлены свв. Прокопий и Иоанн Устюжские, предстоящие Спасителю, написанному в облачном сегменте в верхней части средника. Схожа не только схема композиции (она традиционна для средневекового искусства), но и идейная концепция образа, в основу которой положена та же тема победы духа над плотью. Изможденные постом и молитвой стройные фигуры юродивых, воздевающих руки горе, устремлены ко Христу. Очищенные в борьбе со страстями помыслы просветляют лики святых, а их души чают Богообщения. Словесную параллель замыслу сольвычегодской иконы находим в заключительных словах той же 3-й

песни канона Василию Блаженному: *«...не бысть на души твоя скверны ни враски: оубелил бо еси ю токи слез твоих, и ныне непрестанно радуешися»*.

Пока сложно ответить на вопрос, куда был сделан вклад лицевой пелены. Князь Даниил Мезецкий служил в Москве и мог вложить пелену в один из московских храмов. В то же время из его духовного завещания известно о денежных и иконных вкладах в церкви и монастыри, где были погребены его родственники, и где пожелал быть погребенным он сам. Родовые захоронения Мезецких находились в Пафнутьевом Боровском и Макариевом Калязинском монастырях. В первый из них Даниил распорядился поставить образ Богородицы Умиление «в киоте, обложен серебром, в чекан золочен, венцы и каруна и цата серебряны золочены с камением и с жемчуги, рясы низаны жемчугом, сережки яхонты, ожерелейцо и поднизи низаны жемчугом, да приклад 6 золотых: два золотые двойные, а четыре угорские, да цатка меньшая, да крест серебрян золочен с жемчуги ж»<sup>37</sup>. Безусловно, церкви имелись и в многочисленных вотчинах князя, куда также могли делаться вклады.

<sup>36</sup> Икона происходит из Благовещенского собора Сольвычегодска — домового храма именитых людей Строгановых и имеет размер 27,5 x 22,6 см, близкий к изучаемой пелене: Иконы строгановских вотчин XVI–XVII веков. По материалам реставрационных работ Всесоюзного художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря. Каталог-альбом / Сост. М. С. Трубочева. М., 2003. С. 54. Кат. 38. Ил. на с. 158. Именно для такой, небольшой иконы и вышивалась пелена. Вопрос о сюжете этой иконы остается открытым.

<sup>37</sup> Татищев Ю. В. Род князей Мезецких. Приложение: Духовная князя Даниила Ивановича Мезецкого. С. 75.



Прояснить вопрос о месте вклада, возможно, позволило бы изучение источников формирования собрания Н. А. Бобринской<sup>38</sup>. Однако этот вопрос требует дополнительных разысканий.

### Источники и литература

1. Архив Государственного Эрмитажа. Ф. 1. Оп. IX. Д. 22: Копии счетов за 1900–1905 гг. 01.09.1900–01.09.1905. 238 л.
2. Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Изд. 2-е, испр. и доп. М., 1903. 597 с.
3. Иконы строгановских вотчин XVI–XVII веков. По материалам реставрационных работ Всесоюзного художественного научно-реставрационного центра имени академика И. Э. Грабаря. Каталог-альбом / Сост. М. С. Трубачева. М.: Сканрус, 2003. 440 с., 348 ил.
4. Каталог Музея Императорского Общества Поощрения Художеств. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1904.
5. Леонид (Кавелин), архим. Историко-археологическое и статистическое описание Боровского Пафнутиева монастыря (Калужской губернии). Казанская Амвросиевская пустынь, 1907. 235 с.
6. [Леонид (Кавелин), архим.]. Историческое описание Боровского Пафнутиева монастыря. М., 1859. 184 с.
7. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. Манифестация связи с правящим домом в женских именах: Ранние Романовы и семья Дмитрия Годунова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2018. № 4 (74). С. 63–79.
8. Литвина А. Ф., Успенский Ф. Б. «Се яз раб Божий...» Многоименность как фактор и факт древнерусской культуры. СПб.: Евразия, 2020. 128 с.
9. Лихачева Л. Д. Древнерусское шитье XV – начала XVIII века в собрании Государственного Русского музея. Каталог выставки. Л., 1980. 136 с.
10. Лобанов-Ростовский А. Б. Русская родословная книга. 2-е изд. Т. 1. СПб.: Изд-во А. С. Суворина, 1895. 467 с.
11. Маясова Н. А. Кремлевские «светлицы» при Ирине Годуновой // Государственные Музеи Московского Кремля. Материалы и исследования. Вып. II. М., 1976. С. 39–61.
12. Осипов В. И. Пафнутьев Боровский монастырь: страницы истории. Боровск, 2018. 288 с.
13. Петров П. Н. История родов русского дворянства Т. I. СПб., 1886 (переизд. М.: Современник, 1991). 431 с.
14. Пивоварова Н. В. Надписи на шитых пеленах, иконах и хоругвях. К постановке проблемы // Seminarium Vulkianum. IV: К 80-летию со дня рождения В. А. Булкина. СПб.: Каламос, 2017. С. 283–295.

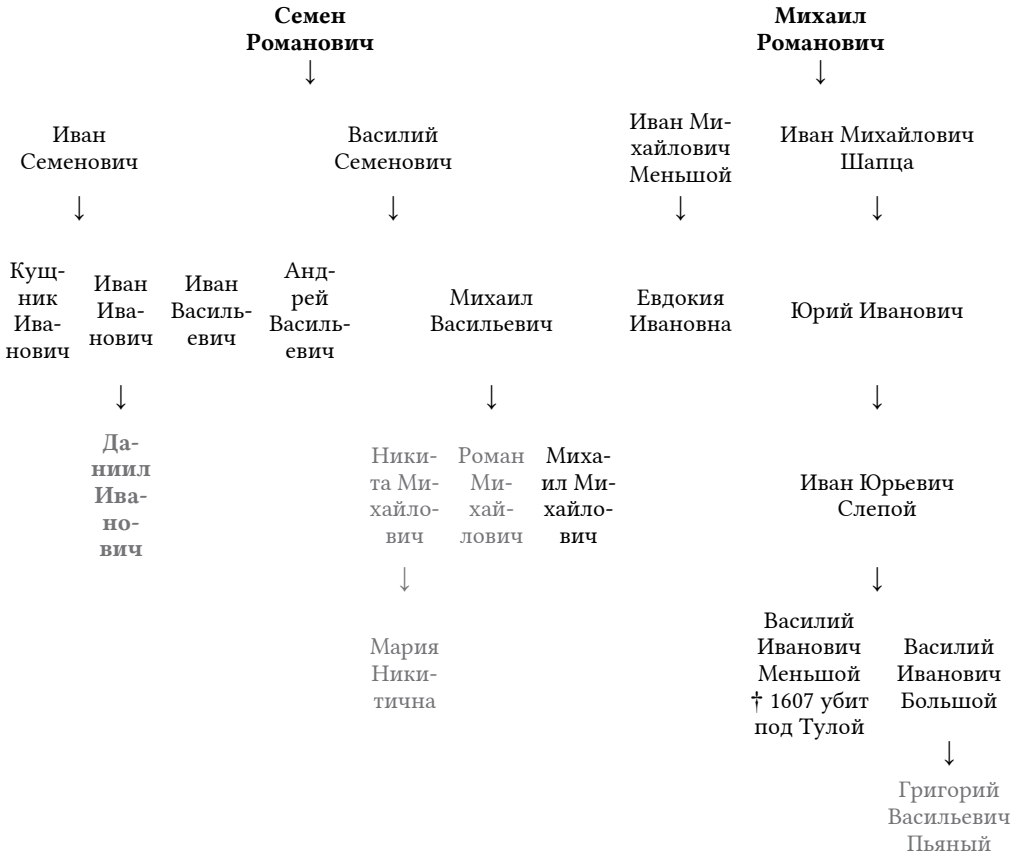
<sup>38</sup> В каталоге Музея Общества поощрения художеств владелицей пелены и других предметов шитья названа гр. А. А. Бобринская. Не исключено, что в инициалах Бобринской допущена ошибка. Известно, что коллекцию тканей и вышивок имела гр. Надежда Александровна Бобринская, урожденная Половцова (1865–1920), жена графа Алексея Александровича Бобринского (1852–1927). Так, в 1903 г. она пожаловала 17 тканей и вышивок Музею Училища технического рисования барона А. Л. Штиглица: Архив Государственного Эрмитажа. Ф. 1. Оп. IX. Д. 22. Л. 176–176 об.

15. *Пивоварова Н. В.* Три Вселенских святителя // Русская икона. Образы и символы. Т. 34. СПб.: Метропресс, 2014. 76 с.
16. Потомство Рюрика. Материалы для составления Родословий. Т. I: Князья Черниговские. Ч. 2 / сост. Г. А. Власьев. СПб.: Т-во Р. Голике и А. Вильборг, 1906. 667 с.
17. *Преображенский А. С.* Василий Блаженный. Иконография // Православная энциклопедия. Т. VII. М., 2004. С. 128–131.
18. *Преображенский А. С.* Иконография Василия Блаженного: некоторые аспекты изучения // Юродивые в русской культуре. М., 2013 (Труды Государственного Исторического музея, вып. 197). С. 48–79.
19. *Преображенский А. С.* Инок и юродивый: сопоставление двух типов святости в русской иконографии Позднего Средневековья // Иконы Русского Севера. Двинская земля, Онега, Каргополье, Поморье. Статьи и материалы. М.: Северный паломник, 2005. С. 170–204.
20. *Пуцко В. Г.* Шитые покровы XVI века с изображениями Христа ради юродивых // Страницы истории отечественного искусства. Вып. XXI: К 75-летию со дня рождения Л. Д. Лихачевой. СПб.: Palace Editions, 2012. С. 22–29.
21. Святые земли Русской. Альманах. Вып. 287. СПб.: Palace Editions, 2010. CD. 390 с.
22. *Татищев Ю. В.* Род князей Мезецких // Известия Русского генеалогического общества. Вып. II. СПб., 1903. С. 48–84.
23. *Туминская О. А.* Изображение святых Василия Великого и Василия Блаженного в единой иконографической композиции // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия V: Вопросы истории и теории христианского искусства. 2017. Вып. 26. С. 57–75.
24. *Туминская О. А.* Икона юродивого (образ юродивого во Христе в русском изобразительном искусстве позднего Средневековья и Нового времени). СПб., 2016. 448 с.
25. *Туминская О. А.* Образы юродивых и блаженных в произведениях лицевого шитья Древнерусской эпохи и современности (XVI–XVII, XXI вв.) // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2012. № 3 (17). Ч. II. С. 202–206.
26. *Туминская О. А.* Образы юродивых и блаженных в произведениях лицевого шитья древнерусской эпохи и современности (XVI–XVII, XXI века) // Возвращение к истокам. Воспоминание о Музее христианского искусства Академии художеств. I Покровские академические чтения: Древнерусское шитье — история и современность. 12–14 октября 2018 года. Вып. 1. СПб., 2019. С. 29–38.
27. *Туминская О. А.* Пелена «Василий Кесарийский и Василий Блаженный» из собрания Русского музея // Покров: сб. научных статей. Вып. II: Традиции древнерусского шитья и современное образование. СПб., 2006. С. 44–57.
28. *Туминская О. А.* Собрание Русского музея: пелена «Василий Кесарийский и Василий Блаженный» // Традиции художественной школы и педагогика искусства: сб. научных трудов Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена. Вып. VII. СПб., 2007. С. 43–52.
29. *Туминская О. А.* Шитые образы блаженных на памятниках лицевого шитья конца XVI–XVII вв. // Линтула: Сборник научных статей. Вып. 4. СПб., 2011. С. 80–87.
30. *Успенская Л. С.* Святые Покровского собора (храма св. Василия Блаженного). М.: Государственный Исторический музей, 2004. 63 с.

31. *Успенский А. И.* Церковно-археологическое хранилище при московском дворце в XVII веке. М., 1902. Отд. отт. 92 с.

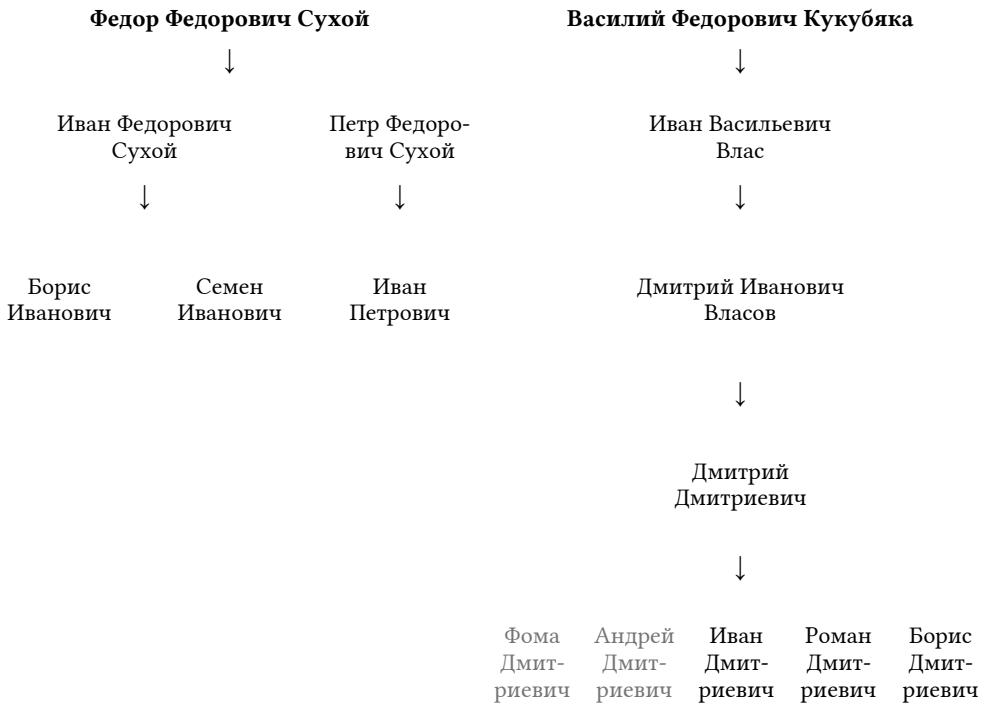
32. *Хохлова Т. А.* Вкладные дары в Пафнутьев-Боровский монастырь из собрания Калужского областного музея // Боровск: страницы истории. Вып. 5. Боровск, 2005. С. 108–113.

## Родословие последних представителей



*Цветом выделены лица, названные в духовном завещании Даниила Ивановича Мезецкого*

**рода Мезецких с 17 колена (выборка)**



---

*Г. В. Скотникова*

## **Иконология церковного зодчества Византии в аспекте постижения константинопольской духовности XII века**

УДК 7.04:72.033:726

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_246

EDN NPUQAU



*Аннотация:* Обращаясь к церковному зодчеству Византии, автор стремится обосновать иконологию: исследовательский подход, раскрывающий смысловое содержание и роль в культуре архитектурно-храмовой формы как воплощения животворной молитвенно-литургической практики Богообщения. В статье дан историографический обзор концептуальных трудов русских и зарубежных исследователей. Охарактеризованы важнейшие черты нового стилистического направления в храмовой архитектуре Константинополя XII века. Килисе Джамии (церковь Феодора) представлена как эталонное выражение утонченной духовности столичных интеллектуалов, «высшая архитектурная мудрость» эпохи Комнинов.

*Ключевые слова:* Византия, церковное зодчество, иконология, архитектуроведение, концептуальные труды, XII век, Константинополь, новый архитектурный стиль, Килисе Джамии, «высшая архитектурная мудрость».

*Об авторе:* **Галина Викторовна Скотникова**

Доктор культурологии, профессор кафедры теории и истории культуры Санкт-Петербургского государственного института культуры, ведущий научный сотрудник сектора «Актуальные проблемы современной художественной культуры» Российского института истории искусств.

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

*Для цитирования:* Скотникова Г. В. Иконология церковного зодчества Византии в аспекте постижения константинопольской духовности XII века // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 246–270.

Статья поступила в редакцию 11.04.2024; одобрена после рецензирования 22.04.2024; принята к публикации 23.04.2024.

---

*Galina V. Skotnikova*

## Iconology of Byzantine Church Architecture in the Aspect of Understanding the 12<sup>th</sup> century Constantinople Spirituality

UDC 7.04:72.033:726

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_246

EDN NPUQAU



*Abstract:* Turning to the church architecture of Byzantium, the author seeks to substantiate iconology: a research approach that reveals the semantic content and role in culture of the architectural and church form as the embodiment of the life-giving prayerful and liturgical practice of communion with God. The article provides a historiographical review of the conceptual works of Russian and foreign researchers. The most important features of the new stylistic direction in the 12<sup>th</sup> century church architecture of Constantinople are characterized. Kilise Jami (Theodore's Church) is presented as a benchmark expression of the refined spirituality of the capital's intellectuals, the "highest architectural wisdom" of the Komnenos era.

*Keywords:* Byzantium, church architecture, iconology, architectural studies, conceptual works, 12<sup>th</sup> century, Constantinople, new architectural style, Kilise Jami, "highest architectural wisdom".

*About the author:* **Galina Viktorovna Skotnikova**

Doctor of Cultural Studies, Professor of the Department of Theory and History of Culture at the Saint Petersburg State Institute of Culture; Leading Researcher of the "Relevant Problems of Contemporary Artistic Culture" Sector at the Russian Institute of Art History.

E-mail: galina-skotnikov@mail.ru

*For citation:* Skotnikova G.V. Iconology of Byzantine Church Architecture in the Aspect of Understanding the 12<sup>th</sup> century Constantinople Spirituality. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 246–270.

The article was submitted 11.04.2024; approved after reviewing 22.04.2024; accepted for publication 23.04.2024.

В памятниках храмового зодчества Византии XII в. определенным образом воплотились состояние и характер духовности времени, переживавшего «изменение тонаса религиозности, обновление “религиозного фонда”, связанного с развитием христианства “вглубь”»<sup>1</sup>, доминированием личностного психологизма в церковно-мистическом опыте. Византийское искусство нашло наконец блистательное по художественному качеству, «идеальное претворение своей сущности»<sup>2</sup>.

Обращаясь к названной теме, необходимо сделать несколько предварительных замечаний о значении церковного искусства, в частности, храмового зодчества, в Византийской империи. Храм был центром культуры средневековой Византии. Верность Православию являлась священной целью жизни византийца, а церковное искусство стало выражением сущности веры, путём к Истине через Красоту, «динамикой в статике», «вратами в вечность». Византийское церковно-художественное наследие может быть понято как православная богослужбная дисциплина<sup>3</sup>. В храме человек получал реальную возможность приобщения к миру высшей духовности, совершенствованию во Христе, попадая в особое пространство красоты<sup>4</sup>, литургико-художественный мир, «оживляющий» догматы<sup>5</sup>. Византийское церковное искусство, будучи вероисповедным явлением, способом Богообщения, Богопостижения, представляет собой особый вид художественного сознания, не линейно-эволюционный, а целостно-углубленный, созерцательно-личностный, имеющий своим ядром стремление к благодатному преображению человека. Оно типологически отличается от искусства и западноевропейского Средневековья<sup>6</sup>, и Нового времени.

<sup>1</sup> Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 393.

<sup>2</sup> Попова О. С. Византийские иконы VI–XV веков. URL: [nesusvet.narod.ru/ico/books/porova](https://nesusvet.narod.ru/ico/books/porova) (дата обращения: 18.03. 2024).

<sup>3</sup> Скотникова Г. В. Искусство Византии в новой образовательной парадигме. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/iskusstvo-vizantii-v-novoy-obrazovatelnoy-paradigme/viewer> (дата обращения 05.02.2024).

<sup>4</sup> Св. Дионисий Ареопагит: «Бог есть совершенная Красота, сверхкрасота и всекрасота, без начала и конца, безо всякого изъяна, — источник и прообраз всякой красоты и всех красот» (цит. по: Флоровский Г., *прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. С. 134).

<sup>5</sup> «Если в высших умственных сферах христианства в свое время догмат создал обряд и, так сказать, воплотился в нем столь прекрасно, если догмат наш в обряде нашем дышит, то в дальнейшей практической жизни христианства, несомненно, обряд хранил догмат; видимое искусство Церкви обучало народ скрытой в нем и мало доступной большинству богословской науке, популяризировало ее» (Леонтьев К. Н. Владимир Соловьев против Данилевского. URL: <https://litmir.club/br/?b=571582&p=19> (дата обращения: 02.03. 2024)).

<sup>6</sup> Для византийского духовного идеала было характерно разочарование во всем земном. В отличие от римлян (и романизированных народов), самого государственного народа в мире, создателя образцового права, понявшего христианство как богооткровенную программу общественного устройства, которая, будучи осуществленной на земле, непременно ведет к вечному спасению, византийцы, эллинизированные народы Восточной



Художественный стиль Византии един на протяжении более чем тысячелетнего существования: в нём нет движения от зарождения к зрелости и упадку, нет смены различных по своей идее эпох. В искусстве Византии всё наиболее значительное было найдено в самом начале пути. Внутренняя установка и интуиция зодчего, мозаичиста, гимнографа, певчего, изографа, поэта могли быть неизменными и в раннехристианскую эпоху, и в палеологовское предзакатное время. Вместе с тем, «в византийском искусстве так много волн, вариантов, сменяющих друг друга оттенков, что в целом оно представляет собой очень живой, чрезвычайно сложный, тонко организованный, рефлексирующий художественный мир» (О. С. Попова).

Византия, столь любившая и высоко ценившая знание, образованность, искусство риторики, не оставила ни строгого теоретического трактата, ни свободного размышления, ни эпистолярных заметок, написанных византийскими мастерами или знатоками, специально рассматривавшими принципы церковного зодчества. Эту лауну, как отмечает В. В. Седов, частично заполняют непрофессиональные сочинения, в которых затрагиваются архитектурные вопросы: «торжественные описания храмов (экфразисы), рассказы о строительстве в исторических сочинениях, записки путешественников, фрагменты деловых документов»<sup>7</sup>.

Византийская церковная архитектура — это архитектура традиции, она не открывает новое, а живет верностью найденному архетипу служения евангельской Истине. Это архитектура вариаций, где изменяется не целое, а детали, архитектура конкретного проявления общей веры в создаваемом творении, одновременно и каноническом, и уникальном.

Византийское храмовое зодчество предельно естественно, органично<sup>8</sup>, принципиально не «учено»: молитве нельзя научиться теоретически, она есть воздыхание и горение сердца, внутренний порыв к ощущению и причастию единой Истине<sup>9</sup>. Сакральное постигается органично, целостно, а не внешне, не технологично-формально. Невозможно, следуя сухим правилам, стяжать благодать, ибо «Дух дышит, где хочет...» (Ин 3:8). Вместе с тем каноническая, церковно-художественная практика предполагает высокий уровень мастерства, обуславливающий одухотворение ремесленных навыков, наличие серьезной школы, передающей традицию.

---

половины Римской империи, в соответствии со своим национальным характером и ярко выраженной мистической одаренностью поняли христианство преимущественно как богооткровенную метафизику, как свыше указанный путь ко спасению личности.

<sup>7</sup> Седов В. В. Килисе Джами: столичная архитектура Византии. М.: Индрик, 2008. С. 95–122.

<sup>8</sup> «Его создания подобны растениям — типологически неизменные, они наделены фантастической способностью менять те или иные конкретные детали в зависимости от условий среды, менять свой облик в ходе строительства (или, говоря языком органического мира “роста”» (Беляев Л. А. Об этой книге // Оустерхаут Р. Византийские строители. Киев, М.: Корвин пресс, новых храмов в России имеет крепкую, иногда безупречную профессиональную подготовку, но их создания очень редко обретают художественную цельность. Воцерковленность архитектора является одним из важнейших факторов его высокого мастерства.

<sup>9</sup> Современные архитекторы новых храмов в России имеет крепкую, иногда безупречную профессиональную подготовку, но их создания очень редко обретают художественную цельность. Воцерковленность архитектора является одним из важнейших факторов его высокого мастерства.

Обращаясь к иконологии византийского церковного зодчества XII в., являющего собой монументально-пластическую форму средневекового богословия, интересно поставить вопрос о её взаимосвязи с таким историческим источником как богословские христологические споры о природе литургической жертвы, ставшие для современников главным событием<sup>10</sup> эпохи. В богословских спорах Византии, вырабатывавших и сохранявших православную догматику, духовно-мистическое познание было соединено с традицией интеллектуальной четкости христианского аристотелизма, способного удерживать мысль от распада. Как известно, во все времена христианские богословские споры были либо тринитарными (о соотношении Лиц в Пресвятой Троице), либо христологическими (о соотношении божественной и человеческой природ во Христе), но они всегда являлись решением проблемы духовных первооснов жизни и культуры. Именно духовно-ценностной фундаментальностью определялась их накалённость и широта распространения, захватывавшая так или иначе все слои общества.

«Архитектура — дама словоохотливая, только красноречива она исключительно на своём языке», — отмечает наш современник архитектор-реставратор С. А. Шаров-Делоне<sup>11</sup>. Иконология архитектуры как специфический исследовательский ракурс имеет своим предметом понимание этого языка. Понимание же означает способность постижения основной идеи и смыслов, в случае Византии, — смыслов, воплощенных в архитектурных формах созданных храмов. Теоретическая разработка сути названного подхода в историко-архитектурном исследовании представлена в статье «Иконология архитектуры»<sup>12</sup> немецкого искусствоведа Г. Бандманна, написанной в 1951 г. и переизданной в 2004 г. Автор подчеркивает, что в своём пределе иконология есть «обобщающее понимание сооружения как носителя смысла», «произведение искусства как целое, его организация попадают в самое средоточие ее интересов». В 2011 г. наша соотечественница О. В. Морозова, проведя методологический анализ историографического и иконологического методов в историко-архитектурном исследовании, делает вывод о специфике иконологии архитектуры: базируясь на искусствоведении, будучи отчасти тождественна иконографии, иконология «практически не имеет дисциплинарных границ»<sup>13</sup>, пользуясь источниками из различных сфер истории и культуры, так или иначе связанных с объектом исследования. В отличие от иконографии иконология сосредоточена не на поиске конкретных значений, а на разработке более общих категорий, таких как «строй мышления, ментальность,

<sup>10</sup> Колпакова Г. С. Эпоха Комнинов. XII век // Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 392.

<sup>11</sup> Шаров-Делоне С. А. Люди и камни Северо-восточной Руси. XII век: комментарии к двум книгам Н. Н. Воронина об архитектуре Северо-Восточной Руси. 2-е изд., испр. и доп. М., 2017. С. 9.

<sup>12</sup> Бандманн Г. Иконология архитектуры // Искусствознание. 2004. № 1. С. 426–468. (Перевод выполнен по изданию: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. I. Stuttgart, 1951. S. 67–109).

<sup>13</sup> Морозова О. В. Методологический анализ структуры иконографического и иконологического метода в историко-архитектурном исследовании // Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета. 2011. № 4. С. 41.

мировоззрение, “дух эпохи”, “интенция”, “духовный контекст”<sup>14</sup>, выявляя смысл, который может уживаться в самых разных архитектурных формах: от небольшого архитектурного элемента до храма в целом и до архитектурно-ландшафтного ансамбля.

В России выдающимися исследователями духовно-смысловой наполненности византийской церковной архитектуры являются Н. И. Брунов (1898–1971)<sup>15</sup>, Г. К. Вагнер (1908–1995), А. И. Комеч (1936–2007), Г. С. Колпакова (1955–2006). По сути, их труды стали образцом, опорой и предвосхищением масштабного развития эстетико-метафизической парадигмы, активно разрабатываемой в настоящее время представителями различных сфер отечественной гуманитарной науки<sup>16</sup>. Блестящим примером иконологического подхода является творческое наследие Н. И. Брунова<sup>17</sup>, включающее масштабный историко-культурный анализ памятников мировой культуры: «Очерки по истории архитектуры. Т. 1–2», «Архитектура Византии» (Всеобщая история архитектуры. В 12 томах. Том 3. М., 1966), «Афинский Акрополь», «Московский Кремль», «Храм Василия Блаженного в Москве: Покровский собор» и др.

При этом необходимо подчеркнуть, что «замечательные работы Н. И. Брунова<sup>18</sup> остаются лишь драгоценным наброском к ненаписанной им истории византийской архитектуры»<sup>19</sup>, и сегодня «...русская версия истории византийской архитектуры содержит больше обещаний, чем исполнений»<sup>20</sup>. Отечественная историография памятников византийского церковного зодчества вследствие жестких идеологических преград «оказалась после Н. И. Брунова не в состоянии ни видеть, ни думать, ни писать о них на протяжении многих десятилетий»<sup>21</sup>. Соответственно, к настоящему времени литература в этой области оказалась весьма бедна<sup>22</sup>. По-прежнему изучение византийской

<sup>14</sup> Там же. С. 40.

<sup>15</sup> Седунова Т. В. Н. И. Брунов как предтеча «иконологии архитектуры». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/n-i-brunov-kak-predtecha-ikonologii-arhitektury/viewer> (дата обращения: 27.02.2024).

<sup>16</sup> Скотникова Г. В. Художественный мир в новой парадигме гуманитарной науки России // Русская художественная традиция в современной отечественной культуре. Статьи. Размышления. Эссе. Т. I. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2020. С. 40–70.

<sup>17</sup> В Государственном научно-исследовательском музее архитектуры им. А. В. Щусева (ГНИМА) проходила выставка (20.12.2019–09.02.2020): «Брунов: путешествие в Византию». Были показаны никогда ранее не экспонировавшиеся фотографии, сделанные Н. И. Бруновым в 1924 г., в увеличенном для экспозиции размере, запечатлевшие Софию Константинопольскую, древние сооружения Мистры, Трапезунда и другие шедевры византийской архитектуры, а также представлены книги и статьи исследователя, созданные по следам поездки в Константинополь, несколько писем М. В. Алпатова, письма самого Н. И. Брунова, отразившие его непростую полемику с коллегами.

<sup>18</sup> Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М.: Центрполиграф, 2003. См. также: Комеч А. И. Памяти Н. И. Брунова // Византийский временник. 1973. Т. 34. С. 307–308.

<sup>19</sup> Расторгуев А. Л. Рецензия. Андрей Виноградов. Лекции по византийской архитектуре. 15 лекций для проекта Магистерия. Rosebud Publisher, 2022. 360 с. // Исторические исследования. 2022. № 17. С. 277.

<sup>20</sup> Там же.

<sup>21</sup> Там же. С. 278.

<sup>22</sup> Беляев Л. А. Об этой книге... С. 9.

церковной архитектуры «в России практически не ведётся», эти исследования нужно, по сути, начинать заново<sup>23</sup>.

В англоязычной литературе существуют два главных труда по истории византийского церковного зодчества: Krautheimer R. *Early Christian and Byzantine Architecture*, 1986; Mango C. *Byzantine Architecture*, N.-J., 1976. Принципиально новое видение феномена византийского зодчества предложено Р. Оустерхаутом в названной выше книге «Византийские строители», 2005). С. Mango («Approach to Byzantine architecture», 1991) выделяет четыре методологических подхода к византийской архитектуре: типологический, символический, функциональный и социально-экономический. Вместе с тем, в англоязычной литературе преобладает, как отмечает Р. Оустерхаут, внеконтекстный подход (Ousterhout R. *Churches and Monasteries // Byzantine Studies*, Oxford, 2008. P. 353).

Сочинения Томаса Мэтьюза (Mathews T. *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, 1971; «Private» liturgy in Byzantine architecture: toward reappraisal, 1995) посвящены выявлению влияния литургических изменений на обновление форм церковной архитектуры Византии. Иная трактовка, состоящая в утверждении отсутствия прямой взаимосвязи литургии и церковной архитектуры, представлена в труде Василиоса Мариниса (Vasileios Marinis «Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries», 2014). Общий обзор проблем изучения данного аспекта, рассмотрение перспектив его исследования сделан в материале Небойши Станковича (Stankovic N. *Devotional Practice and the Development of the Church Building*, 2021 // *The Oxford Handbook of Byzantine Art and Architecture*. Ellen S. Schwartz (ed.), New York: Oxford University Press, 2021).

Необходимо отметить, что в последние десятилетия византистика обогатилась двумя масштабными, концептуальными зарубежными трудами по истории архитектуры, появившимися на фоне многочисленных «точечных» исследований. Речь идёт о сочинении Слободана Чурчица «Архитектура на Балканах. От Диоклетиана до Сулеймана Великолепного» (2010)<sup>24</sup>, которое есть «архитектуроведческий аналог “больших” историй Византии»<sup>25</sup>, и книге его ученика и друга Роберта Оустерхаута «Восточное средневековье. Архитектура: строительные традиции Византии и сопредельные земли»<sup>26</sup> (2019).

Как известно, Византийская Церковь — это прежде всего купольная структура, ставшая обязательной с VI в. Со второй половины VI в. купол

---

<sup>23</sup> Седов В. В. Килисе Джамии... С. 8–9.

<sup>24</sup> Ćurčić S. *Architecture in the Balkans. From Diocletian to Suleyman the Magnificent*. New Haven, London: Yale University Press, 2010.

<sup>25</sup> Седов Вл. В. Рецензия на: Ćurčić S. *Architecture in the Balkans. From Diocletian to Suleyman the Magnificent*. New Haven; London: Yale University Press, 2010. XII + 608 p., 600b/w + 100 colorill // *Византийский временник*. 2011. Т. 70 (95). С. 287. Approaches to Byzantine architecture and its decoration: studies in honor of Slobodan Ćurčić / Ed. M. J. Johnson, R. Ousterhout, A. Papalexandrou. Farnham, Burlington: Ashgate, 2012.

<sup>26</sup> Ousterhout R. G. *Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands*. Oxford University Press, 2019. 783 p. См.: Казарян Ю. Вопросы армянской архитектуры на страницах книги Роберта Оустерхаута «Средневековая восточная архитектура: Строительная традиция Византии и соседних стран» // *Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей*. Вып. 9. СПб.: НП-Принт, 2019. С. 790–795.

начинает соединяться с крестообразностью примыкающих сводов. Купол-небо и пространственный крест получают в храмовом зодчестве неразрывность существования. Вырабатывается новый язык архитектуры, соответствующий новому христианскому мировосприятию.

В наиболее общем плане языки всей мировой архитектуры делятся на два основополагающих типа или системы: 1) стоечно-балочная, или система столба; 2) сводо-стеновая. В чистом виде они проявились в древнегреческой ордерной (стоечно-балочной системе) и в византийско-древнерусском храмовом зодчестве V–XVI вв. (сводо-стеновой системе)<sup>27</sup>.

Рассматривая христианское зодчество, важно видеть исторические формы его предвосхищения. Рим уже по-другому относится к архитектурному ордеру. Так, колонна теряет свою пластическую самостоятельность как выражение конструкции, превращаясь в декоративный элемент. Постепенный отход от классических идеалов Греции стал превосходить все разумные для греков меры. Возникли конструкции, не только оформляющие внешнее пространство, но и предназначенные для вмещения больших масс людей. Римляне «применению колонны, всюду стали предпочитать работу с аркой, сводом, с пространством, римское зодчество словно предвидит специфически возможности будущего. Именно этому направлению позднеантичной архитектуры обязано своим происхождением *Средневековье*, чье зодчество развивается из концепции *пространства, а не опоры*»<sup>28</sup> (курсив мой. — Г. С.).

Смена в истории культуры одной архитектурной системы на другую была обусловлена изменением мировоззренческих координат, утверждением христианского миропонимания, представления о цели жизни человека как совершенствования во Христе и пути ко спасению<sup>29</sup>. Если раннему христианству II–IV вв. была присуща идея «мир как храм», созданный Богом, и, соответственно, произведения искусства воспринимались только как плод языческого мироощущения, то на протяжении IV–VI вв. зодчими была осуществлена новаторская концепция, отразившая потребность христианизирующегося общества, — «храм как мир». Именно эта концепция с потрясающим совершенством была воплощена в храмах юстиниановской эпохи. Напомним, что искусство, которое может быть названо собственно византийским — как и все основные типы православного храма, — сложилось в «золотой век» императора Юстиниана (527–565). А. И. Комеч<sup>30</sup> характерные черты сводо-стеновой византийской храмовой архитектуры описывает следующим образом: 1) сводчатая постройка, центром которой является купол с его безупречным круговым очертанием; 2) всё развитие идёт от купола, сверху вниз, придавая архитектуре особый «висячий»

<sup>27</sup> Кузнецов С. Я. Православие и архитектура. М., 2005. С. 11.

<sup>28</sup> Колтакова Г. С. Искусство Византии... С. 31.

<sup>29</sup> Архитектура русского православного храма / под общ. ред. А. С. Щенкова. М.: Памятники исторической мысли // Духовные ценности Византии и Афона в истории и культуре России. М., 2016. С. 198–215; Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М. Центрполиграф, 2003.

<sup>30</sup> Комеч А. И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии М.: Наука, 1978. С. 209–223.

характер; 3) в интерьере ритм криволинейных очертаний, их «круговорачивание»; 4) здание кажется невесомым, его масса не вызывает чувств тяжести, объемные формы дематериализуются; 5) храм наполнен светом. Таким образом, «...в интерьерах христианских купольных храмов мы ощущаем... постоянство и вечность пребывания в себе совершенных форм, как бы освященных соприкосновением с надмирными сущностями»<sup>31</sup>.

Главная идея византийской храмовой архитектуры — создание совершенного центрического сооружения, перекрытого куполом. Смысл купольной формы и освобождение храмового пространства от господства массы — выражение осознания человеком себя в центре огромного мироздания, постоянно творимого Богом. При этом разработка внутреннего пространства как «самостоятельной архитектурной величины является основным достижением византийской архитектуры, на котором целиком основывается дальнейшее развитие европейской архитектуры»<sup>32</sup>.

В архитектуре Святой Софии Константинопольской освобожденное пространство предстает как чистая духовная сущность, в XII в. воплощенная в столь же совершенных образцах византийской иконописи и певческого искусства. Пространственность и легкость Святой Софии «стали недостижимым идеалом, почти чудом в истории мировой архитектуры»<sup>33</sup>.

Фасад Великой церкви оставлен без всякой декоративной и, главное, тектонической обработки, вследствие чего храм являет собой редчайший в истории архитектуры пример реализации зодчими «осознанного отказа от внешнего благообразия»<sup>34</sup>. В. В. Седов отмечает: «В Софии Константинопольской мы встречаемся с той крайней фазой архитектурной мысли, которая при создании сакрального пространства видит храм только изнутри, а его оболочку рассматривает как материализованную метафору (курсив мой. — Г. С.) небес. Внешний облик храма — то, чего нет, потому что у небес нет обратной стороны, нет внешности, а только внутренность. Поэтому снаружи София — нечто фатально иномирное. Это инаковость не в отношении соседствующих зданий, не в отношении города — это *инаковость в отношении всего мира материальных форм* (курсив мой. — Г. С.), это форма, которой не может быть, и именно она, бесформенная пластика безобразной кучи, является выражением того, что внутри — мир, преображенный божественным присутствием»<sup>35</sup>.

Н. И. Брунов следующим образом формулирует общую архитектурную идею Святой Софии Константинопольской: «купол Пантеона, водруженный на базилику Максенция»<sup>36</sup>. Два наиболее выдающихся монументальных здания Рима были соединены в одном грандиозном сооружении. В архитектуре

---

<sup>31</sup> Там же. С. 222.

<sup>32</sup> Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М.: Центрполиграф, 2003. С. 411.

<sup>33</sup> Комеч А. И. Особенности пространственной композиции Софийского собора в Константинополе // Византийский временник. 1973. Т. 34. С. 189.

<sup>34</sup> Седов В. В. Килисе Джами... С. 125–127.

<sup>35</sup> Там же. С. 125–126.

<sup>36</sup> Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М.: Центрполиграф, 2003. С. 417.

Святой Софии Константинопольской соединены черты лонгитудинального<sup>37</sup>, базиликального архитектурного типа с элементами центрического типа. Но Святая София по своему архитектурному типу есть не просто купольная базилика. Исследователи выявляют ее латентный иконографический образ. Р. Краутхаймер<sup>38</sup> отмечает, что трехнефность плана храма мнима. На самом деле план являет вариант вписанного в квадрат октагона. Конструктивная внутрисложенность октагональной структуры (а не собственно правильного октагона) в базиликальной обозначается как «вписанный октагон». Восьмигранными в своей плановой структуре были такие значимые для империи храмы как храм Сан Витали в Равенне, храм Св. Сергия и Вакха в Константинополе. Число восемь было символом Будущего века и Вечности. Сравнимая по своей духовной всеобъемлемости со Святой Софией Константинопольской Святая Троица прп. Андрея Рублева так же глубоко символично вписана в восьмигранник. Типологически, как явление архитектуры, храм Святой Софии Цареградской уникален: он являет органический синтез базилики и купольного храма (вписанный октагон). Тайна состоит именно в этой удивительной органичности. Конструктивное соединение базилики и купольного храма и ощущается, и одновременно преодолевается ощущением их единства. Так архитекторы воплотили идею Юстиниана — соединение Запада и Востока империи в кафолической (всеобъемлющей) истинной вере, отразили фундаментальный принцип царствования императора: «Единое государство, единый закон, единая вера». Святой Софии посвящена обширная литература<sup>39</sup>. Интересно выявлены основные принципы архитектуры Святой Софии современным архитектором и историком архитектуры С. Я. Кузнецовым<sup>40</sup>, опирающимся на богословское толкование конструктивных решений.

Вся структура внутреннего пространства построена на гармонии двух осей. Горизонтальная ось запад-восток, направленная от главного входа к алтарю, к престолу Божию, символизирует земную жизнь Церкви и главный смысл этой жизни — Святую Евхаристию. Вертикальная ось, создаваемая мощным центральным куполом диаметром 32,6 м, символизирует стремление к Небу, единство Церкви земной, воинствующей и Церкви небесной, торжествующей. Гармония одновременного развития пространства по двум осям достигается органичным решением конструктивной проблемы: передача гигантского распора купола на землю происходит разными способами. По оси запад-восток зодчие применяют прием перехода от купола к более низким и устойчивым

---

<sup>37</sup> Различают латитудинальный тип церковного здания, растянутого вширь (от лат. *latitudo* — ширина), и противоположный — лонгитудинальный, архитектурный тип базилики.

<sup>38</sup> *Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. 4th ed. Yale University Press, 1986.*

<sup>39</sup> Основные монографии о Софии Константинопольской: *Swift E. Hagia Sophia. New York, 1940; Van Nice R. L. Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey. Washington, D. C., 1965; Mainstone R. J. Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. New York, 1988.* Следует отметить работу: *Шакурова Ш. М. Св. София Константинопольская. Храмовое тело и крипто типы храмового сознания // Храм земной и небесный. М., 2004. С. 313–380.*

<sup>40</sup> *Кузнецов С. Я. Православие и архитектура. М., 2005. С. 29–33.*

конструкциям через два симметрично расположенных относительно центра полукупола (или конхи). В известном смысле — это прием базиликальный, но используемый в продольном направлении. По оси север-юг передача горизонтальных сил распора на нижние конструкции осуществляется через четыре пары мощных пилонов, ясно просматриваемых в плане и на фасаде здания. Эти приемы были совершенно новаторскими и очень смелыми.

Святая София оставалась «недостижимой вершиной, от которой вели отсчет, но к которой нельзя было приблизиться»<sup>41</sup>. Архитектурный двойник Святой Софии «практически был не нужен»<sup>42</sup>, «...все достигнуто. Чего же искать больше, как не того, чтобы движение застыло навечно»<sup>43</sup>.

### **Архитектура храмов Константинополя XII в. и духовный климат эпохи**

Каковы главные черты нового архитектурного стиля церковного зодчества Константинополя XII в.?

Можно ли обнаружить конкретный храм, в котором воплотилась «высшая архитектурная мудрость», ставший квинтэссенцией устремлений и заказчиков, и философов, и строителей XII в.?

Свидетельствуют ли изменения в стилистике церковной архитектуры XII в. о главнейшем событии эпохи — богословских спорах о природе литургической жертвы?

История византийской архитектуры делится на две основные школы, значительно отличавшиеся: столичную, придворную, и восточно-византийскую, провинциальную. В последней В. В. Седов выделяет три стилистических направления: монументализм (пришедший при Комнинах), архитектурно оформленный религиозный мистицизм и народный, «фольклорный» декоративизм. При этом исследователь подчеркивает необычайную хрупкость узкого придворного круга: «малейшее изменение “воздуха” самого двора (как это было при Комнинах) сметало этот кружок и приводило ту или иную маргинальную или провинциальную стилистику в столицу, ко двору»<sup>44</sup>. В XII столетии особые ветви внеконстантинопольской архитектуры являют собой Греция и норманнская Сицилия. Интересно отметить, что в этот исторический период создатели храмов почти не получали задач возведения церковей общегосударственного значения, сосредоточив свои усилия на возведении преимущественно монастырских зданий. Это обстоятельство, безусловно, обусловливало рафинированность того или иного кружка архитекторов.

Обратимся к рассмотрению константинопольской архитектурной традиции. Речь идёт о культовых памятниках X–XII вв., сохранившихся в достаточно большом количестве. Памятники светской архитектуры этого времени

<sup>41</sup> Седов В. В. Килисе Джами... С. 124.

<sup>42</sup> Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийская цивилизация в освещении российских ученых. 1947–1991. М.: НИЦ «Ладомир», ИВИ РАН, 1999. С. 96–132.

<sup>43</sup> Полевой В. М. Искусство Греции: Средние века. М.: Искусство, 1972. С. 73.

<sup>44</sup> Седов В. В. Килисе Джами... С. 307.





Храм «на четырех колоннах». Зальный характер интерьера.  
Церковь Богородицы монастыря Осиос Лукас. 946–955 гг. Греция

совершенно не сохранились. При этом достаточно большое число памятников церковного зодчества позволяет исследователям получить представление о характерных чертах нового архитектурного стиля, сформировавшегося в столице империи в XII в.

Константинополь, построенный первым христианским императором Константином Великим на месте древней греческой колонии<sup>45</sup> — города Византий, «сразу», по единому плану и замыслу, был крещён в Новый Рим, и на протяжении всей жизни Империи являлся её блестящей столицей, городом, не могущим в сознании ромеев быть превзойденным ни в чем. Уже в IV в. свт. Григорий Богослов (Γρηγόριος ὁ Θεολόγος, 325–389) называет Константинополь «центром и оком Вселенной», в XII в. поэт Константин Манассия, «Новый Орфей», (Κωνσταντῖνος Μανασσῆς, 1130–1187), восклицает: «О богозданный град! Земля Византия! О золотой, священный град Византия!..», в начале XIV в. византийский гуманист, государственный деятель и ученый Феодор Метохит (Θεόδωρος Μετοχίτης, 1270–1332) пишет: «Ни с чем не сравнимое прекраснейшее средоточие всей обитаемой земли».

Важно подчеркнуть, что Константинополь являл собой особое духовно-культурное и ландшафтное пространство, созданное вдохновенно и необыкновенно располагающее к себе людей. Огромный по своим размерам город не был сплошь наполнен постройкам, это был высококультурный,

<sup>45</sup> Цицерон говорил, что греческие колонии — это прекрасная кайма, подшитая к обширной ткани варварских полей.



Храмовый комплекс монастыря Христа Пантократора. XII век.  
Телесность внешней оболочки разлагается благодаря применению  
многочисленных граней-ниш на стенах апсид

насыщенный жизненный мир, органично слитый с природой. В Константинополе возводилось множество храмов, причём преимущественно, как полагает В. В. Седов<sup>46</sup>, монастырских церквей, построенных императорами, членами их семей или аристократами, подражавшими императорской традиции. Храмы располагались в специально высаженных рощах, в кольце лугов, скверов и садилов, содержащих бассейны, фонтаны и изящные портики. Н. И. Брунов отмечает, что в X–XII вв. константинопольские церкви не стояли отдельно. Они либо примыкали к соседним постройкам, либо имели «с одной или нескольких сторон перистильные дворики, портики и колоннады»<sup>47</sup>. При этом над портиками возвышались своды, купола, отдельные арки, ставшие в XII в. законченными материальными телами. Четыре полуцилиндрических свода окружали барабан четкой крестообразной массой, располагавшейся над более низкими сводчатыми частями и портиками<sup>48</sup>.

На протяжении всего XII в. в столице наиболее распространенным оставался пятинефный крестово-купольный храм, в то время как в провинции господствовал трехнефный крестово-купольный храм. Наряду с ним выделяются и два других константинопольских архитектурных типа: 1) здание перистильного типа с небольшим центральным квадратом, перекрытым куполом

<sup>46</sup> Седов В. В. Килисе Джамии... С. 113.

<sup>47</sup> Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М.: Центрполиграф, 2003. С. 481.

<sup>48</sup> Там же.

с примыкающей в нему абсидой и тройными аркадами на колоннах, и 2) купольное культовое здание на восьми опорах, в своем генезисе восходящее «к ранним центральным зданиям типа Сергия и Вакха в их восточной переработке»<sup>49</sup>. При этом одна общая характерная черта, состоящая в противопоставлении центральной части храма и внутреннего обхода, отделенного колоннадой, связывает все три выделенных архитектурных типа со Святой Софией Константинопольской.

Стиль храмов Константинополя X–XII вв. впитывает постепенно ряд черт восточной школы византийской архитектуры. Прежде всего, появление и увеличение количества иконных изображений, располагавшихся на поверхности арок и сводов, поскольку на стенах до основания сводов сохраняется мраморная облицовка, как в Святой Софии Константинопольской.

Константинопольский пятинефный крестово-купольный храм является собой дальнейшее развитие архитектуры Святой Софии, продолжая «линию развития, идущую от ... Греции и Рима, наследие которых оно в себе содержит»<sup>50</sup>, целиком основываясь на освобожденном в VI в. замкнутом пространстве Великой церкви. В средне-византийской архитектуре пятинефного крестово-купольного храма сделан значительный шаг вперед в аспекте овладения внутренним пространством. Произошло расчленение его главного пространства на четко проявленные зоны, и отделенные, и подчиненные друг другу. Пространство среднего нефа не колоссально-беспредельно в восприятии человека, а разлагается на части, давая вместе с тем органичное ощущение целого. Рационализация общей композиции, проявившаяся в ясном членении замкнутого внутреннего пространства, в общем развитии мировой архитектуры «является очень крупным этапом»<sup>51</sup>.

Сравнивая Святую Софию со средне-византийским пятинефным крестово-купольным зданием, Н. И. Брунов говорит о различной трактовке главного архитектурного символа — купола. В Святой Софии купол благодаря своей плоской форме действительно напоминает небесный свод, буквально изобразителен, в то время как купол средне-византийской церкви X–XII вв. более символичен. Он приподнят на достаточно высоком цилиндрическом барабане, являющемся самостоятельной башенкой, при этом купол воспринимается только как его завершение. На внутренней поверхности купола помещено изображение Христа Пантократора, смотрящего сверху на молящихся. «Из изображения небесного свода, каким он был в VI в., купол превратился в символ небесного свода»<sup>52</sup>. Отметим, что символизм византийского искусства не условный, а действенный, преображающий. В храм «входили не для того, чтобы решать загадки иконографии, а чтобы быть преображенными или восхищенными»<sup>53</sup>, во имя единения со Христом.

---

<sup>49</sup> Там же. С. 478.

<sup>50</sup> Там же. С. 484.

<sup>51</sup> Там же. С. 487.

<sup>52</sup> Там же. С. 481.

<sup>53</sup> Метьюз Т. Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 4–13.



Церковь Килисе Джами



Западный фасад храма Килисе Джами

В XII в. наиболее ярко проявился новый архитектурный стиль<sup>54</sup>, развивавшийся, начиная с X в. О стилистической новизне, присущей столичным Константинопольским храмам XII в., свидетельствует ряд признаков. Крестово-купольная система храмов в её «сложном» варианте достигла своей зрелости, выразившейся в максимально объединенном внутреннем пространстве. Примыкающие к подкупольному объёму четыре ветви креста образуют общую композицию, отчетливо проявляющуюся как снаружи, так и внутри здания<sup>55</sup>. Подчеркнутая центричность возникает вследствие нового соотношения объёмов храма, доминанта купола усиливается благодаря увеличению высоты барабана. Усиливается тенденция вытягивания форм вверх, заметно стремление к подчеркиванию их вертикализма. Массы здания приобретают иерархический ритм, определенную градацию.

Изменяется понимание архитектурной плоскости<sup>56</sup>. На фасадах здания церкви преобладают вертикальные членения, удлиняются и увеличиваются в количестве окна, входят в традицию трехчастные (символически значимые) оконные проемы, умножаются наружные грани барабана, а также апсид (от трех до пяти и до семи), способствуя растворению массы, как бы ажурности стены.

Барабан в средне-византийском храме становится ясной, четко оформленной массой, свидетельствуя о проникновении материального, телесного начала в архитектуру константинопольских церквей. Происходит «материализация и конкретизация внутреннего пространства». Однако, в то время как на Востоке империи усиливается пещерный характер внутреннего пространства, здесь проявляется другая тенденция, состоящая в осуществлении связи внутренних помещений друг с другом, с окружающим пространством.

Становятся характерны не гладкие стены, а покрытые многочисленными полуциркульными в плане нишами со световыми пролетами, благодаря чему совершенно разлагается телесность стен. Материальная оболочка фасадов, украшенная мелким и сложным декором<sup>57</sup>, вносится в пространство Константинополя, осуществляя связь с внешним миром. Эта тенденция постепенно усиливается на протяжении всего XII в.

Внутри храма усиливается дематериализация, которая была так характерна для Святой Софии благодаря активному применению «карликовых форм» (в частности, очень маленьких ниш на апсидах), производя на человека впечатление личной бестелесности, отсутствия полновесности своего тела, и воплощая идеи благодатного преображения, аскетической устремленности к Небесам. Широко применялась декоративная кладка (узоров и орнаментики из кирпича, инкрустации из мрамора), цветного декора (цветные эффекты

---

<sup>54</sup> *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. С. 505.

<sup>55</sup> Там же. С. 504.

<sup>56</sup> Говоря о новом понимании византийцами архитектурной храмовой плоскости, нельзя не задаться вопросом о его влиянии на проявление русского творческого начала в уникальном оформлении фасадных стен храмов Владимиро-Суздальской земли.

<sup>57</sup> *Этингоф О. Е.* Рельефная декорация церковных фасадов византийского мира // Искусство Евразии. 2018. № 2 (9). С. 199–211.



Макет храма Килисе Джами



Вид Кисиле Джами с северо-запада



Экзонартекс Килисе Джами с мраморными колоннами, рельефными изображениями под окнами с уникальными для Византии двумя рядами окон

самой кладки, чередование нескольких рядов кирпича и ряда камней). Использовалась замена цветных стекол в алтаре цветными витражами, подчеркивающими пространственные эффекты в интерьере: сопоставление западной и восточной частей храма.

Несомненно активное тяготение к внедрению в интерьеры храмов хор, а также обособленных молелен и капелл<sup>58</sup>, проявившее стремление византийского общества к частному богослужению, к более личностным формам общения с Богом.

Новая стилистика храмового зодчества Константинополя говорит о вероисповедной духовности византийцев XII в.: её полнокровности и силе, психологической подвижности, утонченности и красоте, органичности и благодатной свободе.

Наиболее характерные черты столичной храмовой архитектуры сквозь призму памятника раскрывает современное исследование В. В. Седова<sup>59</sup>, посвященное одному из лучших храмов средне-византийского периода — церкви Килиссе Джами <«церковь-мечеть»> (церковь Феодора), известного под турецким именем Молла Гюрани. Автор сосредоточен на изучении её основного ядра, не становившегося прежде предметом исследования ученых.

<sup>58</sup> Колтакова Г. С. Эпоха Комнинов... С. 456.

<sup>59</sup> Седов В. В. Килисе Джами...



Апсида церкви Килисе Джамии.  
Современный вид интерьера мечети

В. В. Седов, говоря о типах храмов в константинопольской архитектуре средне-византийского периода, предлагает иной их набор по сравнению с Н. И. Бруновым: собственно четыре, каждый из которых относится к варианту храма типа «вписанный крест»<sup>60</sup>.

Храм Килисе Джамии являет собой столичный подвид храма «на четырёх колоннах»<sup>61</sup>. В этом типе храма массивные опоры, несущие арки и купол, «были заменены четырьмя тонкими полированными колонками из белого или цветного мрамора. Достигнутый эффект невесомости верха, парения купола, несения сводов и куполов без видимого усилия, превосходил все остальные эффекты средне-византийской архитектуры»<sup>62</sup> (курсив мой. — Г. С.). Возникало ощущение прозрачности пространства благодаря тому, что колонки его структурировали, но не загромождали.

Происхождение этого типа храма «на четырёх колоннах», знаменующего собой определенную границу в развитии византийской архитектуры, в исследовательской литературе не имеет однозначного решения. Тем более

<sup>60</sup> Там же. С. 127–135.

<sup>61</sup> В современной отечественной искусствоведческой литературе употребляются две формы наименования этого типа храмов: храм «на четырех колоннах» и храм «на четырех колонках».

<sup>62</sup> Седов В. В. Килисе Джамии... С. 133.





Церковь Килисе Джами являет собой тип храма «на четырёх колоннах».  
Современный интерьер мечети

интересно привести истолкование значения этого типа храма в культуре Византии<sup>63</sup>, принадлежащее А. И. Комечу, убедительно построившему свою версию на основе анализа воззрений авторитетных коллег.

Новый тип храма «на четырёх колоннах» получил широкое распространение в X в., появившись в послеиконоборческую эпоху. При этом его «форма осуществилась сразу в своём идеальном варианте»<sup>64</sup>, в наибольшей мере соответствуя идейному наполнению культа, его «преображающему символизму» (Т. Мэтьюс).

В конце VI — начале VII вв. требования литургии определяют значение не только алтаря, но и подкупольного пространства и вимы, где совершаются действия священнослужителей. Подкупольное пространство, в котором совершается таинство евхаристии, становится истинным центром всего здания церкви.<sup>65</sup>

А. И. Комеч отмечает, что новый тип храма, распространяющийся в Константинополе с конца IX в., представляет собой не просто разновидность

<sup>63</sup> Например, О. Шуази полагал, что с XI–XII вв. развитие византийской культуры остановилось, превратившись в «китайщину».

<sup>64</sup> Комеч А. И. Храм на четырёх колоннах и его значение в истории византийской архитектуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М.: Наука, 1973. С. 64.

<sup>65</sup> Там же. С. 69.



Превосходная разработка свода-стеновой конструкции здания порождает ощущение постоянства и вечности «пробывания в себе совершенных форм, как бы освящённых соприкосновением с надмирными сущностями» (А. И. Комеч)

крестово-купольного здания: это «храм на четырёх колоннах», представляющий собой «систему сводов, перекрывающих прямоугольное помещение и опирающихся на четыре колонны, которые образуют центральный квадрат»<sup>66</sup>. Его созданием византийские зодчие «завершили искания своего собственного прошлого, создали архитектуру, которая наиболее полно и точно воплощала именно их идеи»<sup>67</sup>. С исчезновением Византийской империи исчезла и соответствовавшая ей архитектура. А. С. Комеч полагает, что храмы «на четырёх колоннах» появились ранее IX в., но стали созвучны общественному вкусу именно в IX в. Пространство храма, приобретшее зальный характер, остается сложным и многообразным. Интересно отметить, что если базилики и различные центрические сооружения были и культовыми, и светскими постройками, то здание типа вписанного креста было только культовым зданием. Храм «на четырёх колоннах» — это искусство великого столичного города. «Это искусство высочайшей осознанности и безупречного качества. Но степень его совершенства делает невозможным его дальнейшее развитие», превращая в обязательный образец, подтверждающая его центральное место в истории византийской архитектуры<sup>68</sup>. Колонны

<sup>66</sup> Там же. С. 70.

<sup>67</sup> Там же.

<sup>68</sup> Там же. С. 74.

лишь структурировали пространство, при этом не загромождали его. «Иллюзорный эффект храма “на четырёх колонках” и есть **главное** достижение средневизантийской архитектуры»<sup>69</sup>.

Говоря о характерных чертах ранней комниновской архитектуры, Г. С. Колпакова выделяет скользящий, нарочито изысканный ритм, сплетающийся «из легких и хрупких форм, сродни аналогичным приёмам в миниатюре конца XI столетия», подчеркивает «прихотливый ритмический узор, стремление придать даже самой малой детали впечатление одухотворенности»<sup>70</sup>.

Современное исследовательское сознание среди византийских храмов Константинополя XII в. особенно выделяет Килисе Джамии, видя в нём своеобразный эталон средне-византийской столичной архитектуры<sup>71</sup>, свидетельствующий о тонком чувстве эпохи в её личностно-интеллектуальной, религиозно-мистической составляющей. По своей идее этот храм, как и многие другие столичные храмы, был «храмом-оболочкой для молитвы избранных», о чем свидетельствует весь его облик, тщательная и одухотворенная работа с пропорциями, светом, отдельными деталями. В. В. Седов отмечает: «Это наиболее сложное, наиболее многосоставное и одновременно наиболее изощренное пространство той эпохи, заключающее предельную для неё архитектурную мудрость»<sup>72</sup>. Таким образом, можно сделать вывод, что храм Килисе Джамии является одним из наиболее надежных ключей к постижению содержательного своеобразия духовности Византии XII в., ознаменованного правлением династии Комнинов.

Эпоха Комнинов символизирует утонченность и полноту византийской духовности, свободное и полнокровное воцерковление её выдающихся представителей, живущих сложной интеллектуальной и насыщенной эмоционально-психологической жизнью.

Таким образом, иконологический подход к храмовой архитектуре позволяет осознать пути её дематериализации, увидеть тональности и оттенки восприятия вечности, Неба на земле человеком в средне-византийский период благодаря смысловому анализу новизны стилистических элементов архитектурного языка, к каковым относятся названные выше: максимально объединенное внутреннее пространство, подчеркнутая центричность, усиление тенденции вытягивания форм вверх, изменение в понимании архитектурной плоскости, осуществление связи внутренних помещений друг с другом и с окружающим пространством, украшение материальной оболочки фасадов мелким и сложным декором, активное применение «карликовых форм» (например, очень маленьких ниш на апсидах), яркое тяготение к внедрению в интерьеры храмов хор, а также обособленных молелен и капелл, проявившее стремление византийского общества к частному богослужению, к более личностным формам общения с Богом.

---

<sup>69</sup> Седов В. В. Килисе Джамии... С. 133

<sup>70</sup> Колпакова Г. С. Эпоха Комнинов... С. 449.

<sup>71</sup> Там же. С. 156.

<sup>72</sup> Там же. С. 157.

Если «предельной архитектурной мудростью» (В. В. Седов), вершиной византийского церковного зодчества XII в. предстаёт храм Килисе Джамии, то осмыслением пути к достижению этой вершины может стать рассмотрение особенностей архитектуры выдающихся храмов Константинополя этого века, что является задачей будущего исследования.

### Источники и литература

1. Архитектура русского православного храма / под общ. ред. А. С. Щенкова. М.: Памятники исторической мысли, 2013. 528 с.
2. Бандманн Г. Иконология архитектуры // Искусствознание. 2004. № 1. С. 426–468. (Перевод выполнен по изданию: Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. Bd. I. Stuttgart, 1951. S. 67–109).
3. Беляев Л. А. Об этой книге // Оустерхаут Р. Византийские строители. Киев, М.: Корвин пресс, 2005. С. 9–14.
4. Брунов Н. И. Архитектура Византии // Всеобщая история архитектуры: в 12-ти томах. Т. III: Архитектура Восточной Европы. Средние века. Л., М.: Изд-во литературы по строительству, 1966. 687 с.
5. Брунов Н. И. Очерки по истории архитектуры: в 3-х томах. Т. II: Архитектура Греции. Архитектура Рима. Византийская архитектура. М.: Центрполиграф, 2003. 540 с.
6. Вагнер Г. К. Византийский храм как образ мира // Византийская цивилизация в освещении российских ученых. 1947–1991. М.: НИЦ «Ладомир», ИВИ РАН, 1999. С. 96–132.
7. Виноградов А. Ю. Византийская архитектура. 15 лекций для проекта Магистерия. М.: Rosebud Publishing, 2022. 360 с.
8. Казарян Ю. Вопросы армянской архитектуры на страницах книги Роберта Оустерхаута «Средневековая восточная архитектура: Строительная традиция Византии и соседних стран» // Актуальные проблемы теории и истории искусства: сб. науч. статей. Вып. 9. СПб.: НП-Принт, 2019. С. 790–795.
9. Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2004. 528 с.
10. Колпакова Г. С. Эпоха Комнинов. XII век // Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб.: Азбука-классика, 2004. С. 392–435.
11. Комеч А. И. Символика архитектурных форм в раннем христианстве // Искусство Западной Европы и Византии М.: Наука, 1978. С. 209–223.
12. Комеч А. И. Храм на четырех колоннах и его значение в истории византийской архитектуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сб. статей в честь В. Н. Лазарева. М.: Наука, 1973. С. 64–77.
13. Комеч А. И. Особенности пространственной композиции Софийского собора в Константинополе // Византийский временник. 1973. Т. 34. С. 187–189.
14. Комеч А. И. Памяти Н. И. Брунова // Византийский временник. 1973. Т. 34. С. 307–308.
15. Кузнецов С. Я. Православие и архитектура. М.: Издатель «Сестричество преподобномученицы Елисаветы», 2005. С. 29–33.

16. *Леонтьев К. Н.* Владимир Соловьев против Данилевского. URL: <https://litmir.club/?b=571582&p=19> (дата обращения: 02.03. 2024).
17. *Метьюз Т.* Преображающий символизм византийской архитектуры и образ Пантократора в куполе // Восточнохристианский храм. Литургия и искусство. СПб.: Дмитрий Буланин, 1994. С. 4–13.
18. *Морозова О. В.* Методологический анализ структуры иконографического и иконологического метода в историко-архитектурном исследовании // Вестник Томского государственного архитектурно-строительного университета. 2011. № 4. С. 37–53.
19. *Оустерхаут Р.* Византийские строители. Киев, М.: Корвин пресс, 2005. 332 с. (Перевод издания: *Ousterhout R.* Master Builders of Byzantium. Princeton University Press, 1999).
20. *Полевой В. М.* Искусство Греции: Средние века. М.: Искусство, 1972.
21. *Попова О. С.* Византийские иконы VI–XV веков. URL: [nesusvet.narod.ru/iconbooks/porova](https://nesusvet.narod.ru/iconbooks/porova) (дата обращения: 18.03. 2024).
22. *Расторгуев А. Л.* Рецензия. Андрей Виноградов. Лекции по византийской архитектуре. 15 лекций для проекта Магистерия. Rosebud Publisher, 2022. 360 с. // Исторические исследования. 2022. № 17. С. 276–296.
23. *Седов В. В.* Килисе Джамии: столичная архитектура Византии. М.: Индрик, 2008. 336 с.
24. *Седов Вл. В.* Рецензия на: Ćurčić S. Architecture in the Balkans. From Diocletian to Suleyman the Magnificent. New Haven; London: Yale University Press, 2010. XII + 608 p., 600b/w + 100 colorill // Византийский временник. 2011. Т. 70 (95). С. 285–288.
25. *Седунова Т. В.* Н. И. Брунов как предтеча «иконологии архитектуры». URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/n-i-brunov-kak-predtecha-ikonologii-arhitektury/viewer> (дата обращения: 27.02.2024).
26. *Скотникова Г. В.* Искусство Византии в новой образовательной парадигме. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/iskusstvo-vizantii-v-novoy-obrazovatelnoy-paradigme/viewer> (дата обращения 05.02.2024).
27. *Скотникова Г. В.* Русское церковное зодчество — византийские ритмы // Духовные ценности Византии и Афона в истории и культуре России. М., 2016. С. 198–215.
28. *Скотникова Г. В.* Художественный мир в новой парадигме гуманитарной науки России // Русская художественная традиция в современной отечественной культуре. Статьи. Размышления. Эссе. Т. I. СПб.: Издательский дом «Петрополис», 2020. С. 40–70.
29. *Флоровский Г., прот.* Византийские Отцы V–VIII веков. Минск: Изд-во Белорусского Экзархата, 2006. 337 с.
30. *Шакурова Ш. М.* Св. София Константинопольская. Храмовое тело и крипто-типы храмового сознания // Храм земной и небесный. М., 2004. С. 313–380.
31. *Шаров-Делоне С. А.* Люди и камни Северо-восточной Руси. XII век: комментарии к двум книгам Н. Н. Воронина об архитектуре Северо-Восточной Руси. 2-е изд., испр. и доп. М., 2017.
32. *Этингоф О. Е.* Рельефная декорация церковных фасадов византийского мира // Искусство Евразии. 2018. № 2 (9). С. 199–211.
33. *Якобсон А. Л.* Архитектура // Культура Византии. Вторая половина VII–XII в. М.: Наука, 1989. С. 496–519.
34. Approaches to Byzantine architecture and its decoration: studies in honor of Slobodan Ćurčić / Ed. M. J. Johnson, R. Ousterhout, A. Papalexandrou. Farnham, Burlington: Ashgate, 2012. 309 p.

35. Ćurčić S. Architecture in the Balkans. From Diocletian to Suleyman the Magnificent. New Haven, London: Yale University Press, 2010. 608 p.
36. Krautheimer R. Early Christian and Byzantine Architecture. 4th ed. Yale University Press, 1986. 556 p.
37. Mainstone R. J. Hagia Sophia. Architecture, Structure and Liturgy of Justinian's Great Church. New York, 1988.
38. Mango C. Approach to Byzantine architecture // Muqarnas VIII: An Annual on Islamic Art and Architecture / Ed. O. Grabar. Leiden: E. J. Brill, 1991. P. 40–44.
39. Mango C. Byzantine Architecture. New York, 1976. 383 p.
40. Marinis V. Architecture and Ritual in the Churches of Constantinople: Ninth to Fifteenth Centuries. Cambridge University Press, 2014.
41. Mathews T. The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy. University Park: Pennsylvania State University Press, 1971. 194 p.
42. Mathews T. "Private" liturgy in Byzantine architecture: toward a re-appraisal // Cahiers Archéologiques Paris. 1982. Vol. 30. P. 125–138. (Repr. in: Architecture in Byzantium and Armenia: liturgical and exegetical approaches. Aldershot, Brookfield: Variorum, 1995.
43. Ousterhout R. Churches and Monasteries // Byzantine Studies / Ed. E. Jeffreys, J. Haldon, R. Cormack. Oxford University Press, 2008. P. 353–372.
44. Ousterhout R. G. Eastern Medieval Architecture: The Building Traditions of Byzantium and Neighboring Lands. Oxford University Press, 2019. 783 p.
45. Ousterhout R. Master Builders of Byzantium. Princeton University Press, 1999. 319 p.
46. Stankovic N. Devotional Practice and the Development of the Church Building // The Oxford Handbook of Byzantine Art and Architecture / Ed. E. S. Schwartz. New York: Oxford University Press, 2021.
47. Swift E. Hagia Sophia. New York, 1940.
48. Van Nice R. L. Saint Sophia in Istanbul: An Architectural Survey. Washington, D. C., 1965.

*М. Н. Цветаева, Н. В. Исупова*

## Специфика Синайской школы иконописи: актуализация духовно-эстетического опыта

УДК 271.224-788-055.1(531):7.04:75.046  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_271  
EDN VUGPPI



*Аннотация:* Цель статьи — показать Синайский монастырь как единый комплекс, живой организм, в котором до сего дня неразрывно сосуществуют история, искусство, древняя монашеская традиция. Основанная в VI веке, обитель сумела сохранить этот синтез, характерный для Византии эпохи расцвета, но практически утраченный на Востоке после мусульманского нашествия. В статье излагается история монастыря, описываются его достопримечательности, такие как древнехристианские иконы и знаменитая мозаика Преображения. Авторы рассматривают влияние фаюмского портрета на иконопись VI–VII веков, особенности стилистики, цвета и техники энкаустики в иконе в этот период, когда разрабатывается и устанавливается иконописный канон. Также рассматривается переход от техники энкаустики к темперной живописи в контексте изменения духовно-эстетической природы творчества.

*Ключевые слова:* Египет, Византия, Синай, монастырь св. Екатерины, иконология, икона, история, искусство, духовное наследие, раннехристианская икона, древняя монашеская традиция.

*Об авторах:* **Марина Николаевна Цветаева**

Доктор культурологии, кандидат искусствоведения, профессор кафедры филологии и истории искусства Санкт-Петербургского Государственного института кино и телевидения.  
E-mail: mtsvetaeva@rambler.ru

**Наталья Валерьевна Исупова**

Бакалавр факультета иконописи православного института религиоведения и церковных искусств, иконописец, преподаватель колледжа Русской христианской гуманитарной академии им. Ф. М. Достоевского.  
E-mail: isunatalya@yandex.ru

*Для цитирования:* Цветаева М. Н., Исупова Н. В. Специфика Синайской школы иконописи: актуализация духовно-эстетического опыта // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 271–291.

Статья поступила в редакцию 16.05.2024; одобрена после рецензирования 27.05.2024; принята к публикации 27.05.2024.

---

*Marina N. Tsvetaeva, Natalya V. Isupova*

## **Specifics of the Sinai School of Icon Painting: Actualization of Spiritual and Aesthetic Experience**

UDC 271.224-788-055.1(531):7.04:75.046  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_271  
EDN VUGPPI



*Abstract:* The purpose of the article is to show the Sinai Monastery as a single complex, a living organism, in which history, art, and ancient monastic tradition inextricably coexist to this day. Founded in the 6<sup>th</sup> century, the monastery managed to preserve through the centuries this synthesis, characteristic of the heyday of Byzantium, but practically lost in the East after the Muslim invasion. The article describes the history of the monastery, describes its sights, such as ancient Christian icons and the famous mosaic of the Transfiguration. The authors examine the influence of the Fayum portrait on the 6–7<sup>th</sup> century iconography, style peculiarities, colors and techniques of icon encaustic during this period, when iconographic canon was being developed and established. The article also examines the transition from encaustic technique to tempera painting in the context of changing spiritual and aesthetic nature of creativity.

*Keywords:* Egypt, Byzantium, Sinai, St. Catherine's Monastery, iconology, icon, history, art, spiritual heritage, early Christian icon, ancient monastic tradition.

*About the authors:* **Marina Nikolaevna Tsvetaeva**

Doctor of Cultural Studies, Candidate of Art Studies, Professor of the Department of Philology and Art History at the St. Petersburg State Institute of Cinema and Television.  
E-mail: mtsvetaeva@rambler.ru

**Natalya Valeryevna Isupova**

Bachelor of the Icon Painting Department of the Orthodox Institute for Religious Studies and Church Arts; icon painter; teacher at the College of the Dostoyevsky Russian Christian Academy for Humanities.  
E-mail: isunatalya@yandex.ru

*For citation:* Tsvetaeva M. N., Isupova N. V. Specifics of the Sinai School of Icon Painting: Actualization of Spiritual and Aesthetic Experience. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 271–291.

The article was submitted 16.05.2024; approved after reviewing 27.05.2024; accepted for publication 27.05.2024.



Для понимания специфики синайской школы иконописи и актуализации ее наследия необходимо кратко коснуться библейско-исторического культурного значения Синая в контексте византийской культуры восточно-христианского ареала<sup>1</sup>. Изучению художественного наследия монастыря св. Екатерины посвящены труды Д. В. Айналова, И. Балабанова, Н. П. Кондакова, А. М. Лидова, Ю. А. Пятницкого, К. Росси, С. А. Усова, Е. В. Ходаковского<sup>2</sup>. Ценные сведения представляют свидетельства археологов, этнографов путешественников и богомольцев<sup>3</sup>.

Гора Синай, затерянная в глубине гористой пустыни Синайского полуострова, является для представителей трех мировых религий местом особого почитания, поскольку именно здесь происходила и происходит встреча Бога с человеком.

История Синайской обители уникальна. Монастырь расположен в ущелье у подножия знаменитой горы, где Господь даровал Моисею Скрижали Завета. Синайская пустыня издревле освящена присутствием Божиим, здесь Господь явил истину и открыл Свое Имя. Именно поэтому Синай всегда притягивал к себе. Когда на этой святой земле появились первые монахи, точно неизвестно. Паломница Этерия оставила после посещения этих мест в IV в. текст «Путешествия по Святой Земле», из которой до нас и дошли сведения о многочисленных монахах, о трех церквах, расположенных у подножия горы, на ее вершине и склонах. Около церкви, основанной по преданию Св. Еленой, располагался красивый сад, поражающий паломников тех лет.

Апостол Павел стал первым проповедником христианства на полуострове. Однако лишь через несколько столетий Синай стал настоящим цветником

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Борбудакис М.* От фаюмского портрета к истокам искусства византийских икон (опыт нового подхода). Гераклеон, 1998; *Бычков В. В.* Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977. С. 212; *Бычков В. В.* Малая история византийской эстетики. Киев, 1995. С. 258–261; *Колпакова Г. С.* Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004; *Лидов А. М.* Византийские иконы Синая. М., Афины, 1999. С. 36–46; *Лазарев В. Н.* История византийской живописи. М., 1986; *Скотникова Г. В.* Византийская традиция и русская культура. СПб., 2001; *Этингоф О. Е.* Византийские иконы VI – первой половины XIII века в России. М.: Индрик, 2005. С. 213–215; *Mondzain M.-J.* Image, icon, economy: the Byzantine origins of the contemporary imaginary. Stanford University Press, 2005. P. 259–264.

<sup>2</sup> *Айналов Д. В.* Синайские иконы восковой живописи // Византийский временник. 1902. Т. 9. Вып. 3; *Балабанов И.* Монастырь святой Екатерины. Гора Синай. М., 2008. С. 3–5; *Бенешевич В. Н.* Памятники Синая археологические и палеографические. Вып. 1. Л., 1925; *Исаия (Белов), иером.* Н. П. Кондаков и его исследования на Синае // Богословские труды. 1987. Вып. 28; *Кондаков Н. П.* Путешествие на Синай в 1881 г. Древности Синайского монастыря. Одесса, 1882. С. 50–73; *Лидов А. М.* Византийские иконы Синая. М., Афины, 1999. С. 36–46; *Пятницкий Ю. А.* Художественный язык византийской иконы // Византия сквозь века. СПб., 2017. С. 73–94; *Росси К.* Сокровища монастыря св. Екатерины на Синае. М.: Магма, 2007. С. 23, 62–63; *Усов С. А.* Мозаики в церкви Преображения в монастыре св. Екатерины на Синае. Ч. 1–2. СПб., 1850. С. 48–54; *Ходаковский Е. В.* Синайский монастырь. СПб., 2003. С. 6–12, 31–44, 45–63.

<sup>3</sup> *Антонин (Капустин), архим.* Из записок Синайского богомольца. Т. 2. Киев, 1872. С. 272; *Герд Л. А.* Антонин Капустин и его научная деятельность. СПб., 1999; *Успенский П.* Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году. СПб., 1856; *Плиний Старший.* Естествознание. Об искусстве. М., 1994. С. 5–10.



Вид монастыря св. Екатерины. Синай

и рассадником Православия по всему Востоку, переняв опыт у египетских отцов пустынножителей, свв. Антония Великого и Павла Фивейского.

Св. равноап. Елена, прибыв в Святую Землю и развернув активную строительную деятельность в Палестине, вместе с тем уделила внимание Синаю. Она там никогда не была, но все же распорядилась соорудить у подножия святой горы храм Господень и обнести его стеной. Эти сооружения св. Елены в 329 г. и стали ядром, вокруг которого начали собираться пустынножители, жившие в окрестных долинах и ущельях.

Правление Юстиниана открыло новую страницу в истории обители, получившей самоуправление и обновленные здания. Была построена церковь во имя Богородицы, укрепления для военного гарнизона, чтобы варвары-сарацины не могли ворваться в области Палестины.

Одним из самых знаменательных событий в ранней истории обители стало обретение мощей вмц. Екатерины, казненной в Александрии в 307 г. при имп. Максимиане, подарившей монастырю его второе название. Тело мученицы после казни было перенесено ангелами на вершину горы, соседней с Синаем, и покоилось на ней несколько сот лет. В VIII в. монахи чудесным образом были оповещены о том, что возле обители сохраняются мощи великомученицы. Взойдя на гору, синаиты обрели их нетленными и перенесли в соборный храм, где они почивают и по сей день. В XI в. монастырь получает новое имя. В это время часть мощей вмц. Екатерины попадает на Запад, где начинается ее особое почитание. В XIII в., во времена Крестовых походов, ее почитателями становятся крестоносцы. В честь Мудрой Девы создается особый рыцарский орден, главная задача которого становится защита гробницы вмц. Екатерины и помощь паломникам Синая. Эта традиция сохранялась несколько веков.

Монастырь св. Екатерины, расположенный на юге Синайского полуострова на территории современного Египта, основанный в VI в., уже почти



Гора Синай

полторы тысячи лет сияет драгоценной жемчужиной посреди безжизненной пустыни и раскаленных каменных громад, являясь островком незамутненной православной веры на мусульманском Востоке. Известность монастыря растет по всему миру, и Византийские императоры, русские и грузинские государи делают богатые вклады в виде рукописей, икон и литургической утвари.

Для исследования синайской школы, необходимо коснуться темы особого отношения монастыря с исламским Востоком, окружавшим его на протяжении многих столетий. Благодаря мудрой политике синайских архиепископов XIV вв., монастырь мирно сосуществует с мусульманским окружением. Пришлось идти на компромиссы и открыть мечеть внутри монастыря, но благодаря этому удалось добиться того, что его ни разу не грабили и не разрушали. Все это поспособствовало тому, что в недрах монастыря сохранилась колоссальная коллекция средневековых рукописей и лучшее в мире собрание византийских икон с VI по XV вв. Собрание насчитывает более 2.000 живописных икон. Одни из них написаны в монастыре, другие попали сюда в качестве вкладов, присланных из разных городов и стран.

Синайская обитель — это неповторимый исторический феномен, самым благоприятным образом способствовавший сохранению традиций византийской культуры, искусства и древней монашеской традиции. Будучи оторванным от внешнего мира, монастырь св. Екатерины сохранял в неприкосновенности ту культуру, которая была привнесена в уголок знойной аравийской пустыни из роскошного Константинополя, каким он был в VI в. Удалённость от столицы сыграла положительную роль: монастырь не пострадал в эпоху иконоборчества, в 1204 г. во время Крестового похода и не претерпела тех разрушений, которые принесло Малой Азии и столице Латинское владычество. В этой обители воочию можно увидеть и понять, что есть живая жизнь церкви, в которой живопись, музыка, слово служат одной и важной цели — прославлению Бога.



Неопалимая купина  
в монастыре св. Екатерины. Синай

бражены пророки Моисей и Илия, некогда беседовавшие с Богом на Синайской горе и ныне свидетельствующие Его новое преображение, что указывает на особую сакральность и святость места Синайского монастыря. Посвящение Божией Матери выражается в капелле Неопалимая Купина, специально устроенной за алтарной апсидой большой базилики, несгораемый куст которой увидел Моисей. Со времен ранних христиан это явление толкуется как великий прообраз чуда Воплощения и непорочного зачатия Богородицы, человеческая плоть которой вместила божественный огонь.

В VI–VII вв. Синайский монастырь становится духовным центром всего христианского мира. Здесь просияли такие подвижники как свв. Афанасий, Георгий и Исихий, получившие второе имя «Синаит». В VII в. игуменом монастыря становится Иоанн Лествичник, которому было видение небесной лестницы, ведущей в Рай. Его сочинение «Лествица» и по сей день является наставлением для православных монахов на пути «духовного делания». «Лествица» называется «Духовная скрижаль», в напоминание о Боговидце Моисее<sup>4</sup>.



«Богородица  
на троне со святы-  
ми». Монастырь  
св. Екатерины. Синай,  
VI в., энкаустика

Пожалуй, самым интересным в собрании икон монастыря являются иконы до начала иконоборчества (726 г.), поскольку ранневизантийская иконопись нигде не сохранилась, за исключением икон христианского Египта и трудно датируемых чудотворных икон в Риме. Древние иконы Синай датируются VI в. Только к этому времени утвердилось повсеместное иконопочитание как норма религиозной жизни. В православной культуре икона прошла сложный и мучительный путь — путь исканий, ересей, выработки технологических и иконографических канонов, особенностей литургико-эстетического наполнения. Во времена зарождения христианства и в период гонений внешнее воплощение новой религии проявлялось

<sup>4</sup> Григорий Синаит, *прп.* Главы о заповедях... // Добротолюбие. Т. 5. Сергиев Посад, 1993. С. 180–237; Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 1862. С. 3–10; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. СПб., 1860. С. 9–13.

в преднамеренно скрытой символике: крест, хризма, голубь, павлин, рыба, корабль, — символы понятные посвященным верующим<sup>5</sup>.

Живописные изображения Христа и апп. Петра и Павла известны еще до Миланского эдикта 313 г. В IV в., когда верующие во Христа стали равноправными членами общества, на стенах христианских храмов появились библейские события и образы христианских мучеников и подвижников.

Обычай запечатлевать деяния святых стал всеобщим, что подтверждается упоминаниями об этом в творениях отцов Церкви.

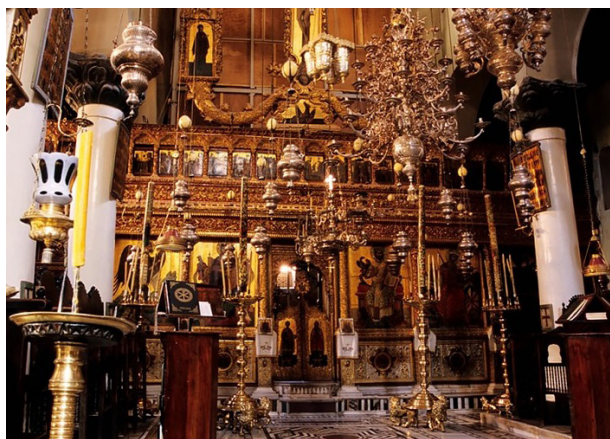
Проблема образа-изображения, поставленная еще в раннехристианское время, осмысления иконы как исторического документа, отражавшего реальные события, проблема богословской и общечеловеческой значимости иконописи привели к ожесточенным спорам в Византии в VIII–IX вв., которая сопровождалась яростной социально-политической борьбой. Период иконоборчества лишил нас многих древних икон, мозаик, фресок. Победа иконопочитателей явилась торжеством системы миропонимания, «художественность» (в иконописании) приобрела достоинство — участие в догматическом свидетельстве.

Концепция о главенстве зрения над другими органами чувств, подробно разработанная Василием Великим (329–379), послужила толчком к широкому распространению живописных образов. Считалось, что иконописец в процессе создания иконы находится в состоянии мистического озарения, единения с Богом.

Поэтому сам художник рассматривал свое творчество лишь как служение, священный долг и некое таинство, а его результат — итог непосредственного божественного деяния. Чрезвычайно



Мозаика Преображения  
в монастыре св. Екатерины. Синай



Интерьер базилики монастыря св. Екатерины. Синай

<sup>5</sup> Уваров А. С. Христианская символика. Символика древне-христианского периода. М., 2001. С. 5–20.

точно констатировал В. В. Бычков: «В творческом акте (как затем и зритель в процессе созерцания) он (иконописец) переносился в мир сверх-бытия, единения (а значит, познания) с первопричиной. В этом заключался сакральный смысл творчества»<sup>6</sup>.

Иконоборческое движение уничтожило большинство антропоморфных изображений раннего времени. Из произведений иконописи IX–XII вв. до нас дошло не так уж много. Монастырь св. Екатерины на Синае является обладателем наиболее крупной коллекции византийского времени. Например, только на Синае можно увидеть такие исключительные по своему значению памятники как ранние энкаустические иконы VI–VIII вв.

Говоря о духовно-эстетической символике в византийской культуре, необходимо отметить важную роль цвета. Прп. Иоанн Дамаскин заявлял: «Цвет живописи влечет меня к созерцанию и, как луг, услаждая зрение, незаметно вливает в душу божественную славу». Красный цвет считался «животворным теплом», символом жизни, но одновременно и цветом крови Христа и, соответственно, знаком грядущего спасения человека. В трактовке Псевдо-Дионисия Ареопагита — это цвет пламенности огня, где в чувственных образах выявляются божественные энергии<sup>7</sup>.

Темно-синий цвет символизировал «непостижимые тайны», ассоциировался с вечной божественной истиной; это цвет нечувственный и мало материальный. В византийской символике зеленый — это типично земной цвет, цвет травы, листьев; он материален и близок к человеку. Все византийские художники были тонкими интеллектуалами-знатоками. Однако стоит вспомнить, что в Византии живописцы «приравнялись к наиболее почитаемым святым, ибо считалось, что мастер в процессе “писания образа” находится в состоянии мистического единения с Богом»<sup>8</sup>. Языком цвета, формы и линии художники стремились передать эмоционально-эстетическую суть византийской культуры.

В глазах Николая Месарита художник — это мудрец, который вначале в уме детально продумал замысел, а уже потом «в соответствии со своим мудрым разумением сделал изображение с помощью искусства отнюдь не для поверхностного зрителя». В религиозной живописи Месарит различает два уровня: феноменальный (изобразительный) и ноуменальный (смысловой). Если первый виден всем, то второй остается за границами изображения и приобретает очертания лишь в уме<sup>9</sup>.

Признанными шедеврами Синайского собрания являются три энкаустические иконы: «Христос Пантократор», «Богородица на троне со святыми», «Апостол Петр». Исследователи объединили их в одну группу из-за сходства. Датируются они по-разному, примерно VI–VII вв., поскольку никаких исторических данных нет, и споры идут до сих пор. Эти иконы сходны между собою на всех уровнях от типа, размера и техники изготовления, до особенности стиля и иконографии. Иконы написаны в технике энкаустики — живописи восковыми красками.

<sup>6</sup> Бычков В. В. Византийская эстетика... С. 209.

<sup>7</sup> Пятницкий Ю. А. Художественный язык византийской иконы... С. 77.

<sup>8</sup> Цит. по: Бычков В. В. Византийская эстетика... С. 211.

<sup>9</sup> Цит. по: Пятницкий Ю. А. Художественный язык византийской иконы... С. 78.

Техника энкаустики была широко распространена в позднеантичном искусстве и подробно описана Плинием. Красочные пигменты смешивались с воском и подогревались на специальной жаровне. Художник писал этой расплавленной, еще не остывшей пастой, по своему виду и художественным возможностям напоминающей современные масляные краски. Энкаустика позволяла создать столь любимый античностью эффект иллюзионистического правдоподобия каждой конкретной формы, как бы вылепленной мазками на глазах у зрителя. Она использовала возможности открытой фактуры, популярный на эллинистическом Востоке: «импрессионистический» прием динамического сопоставления разнообразных мазков и цветовых пятен. При некотором удалении эти мазки сливались в цельную и одновременно естественно подвижную форму, делавшую фронтальные фигуры жизненно убедительными и менее статичными.

Синайское собрание икон находится в монастыре св. Екатерины и включает несколько сотен икон ранне- и средне-византийской эпох<sup>10</sup>. Синайское собрание представляет уникально полную и исторически адекватную картину иконописи, включающую как шедевры, так и рядовые произведения, отражающую все основные тенденции в развитии иконографии и стиля. Они датируются по-разному в пределах VI–VII вв. в зависимости от выбора стилистических аналогий в миниатюрах и монументальной живописи, поскольку никаких исторических данных не сохранилось. Некоторые ученые пытаются развести памятники во времени и связать с разными стадиями развития ранневизантийского искусства, но, на наш взгляд, более правы те, кто рассматривает три иконы как единое художественное целое и относит это явление к середине VI в. — ко времени строительства и украшения главного синайского храма при Юстиниане. Действительно, сходство между иконами много важнее всех различий, оно может быть отмечено на всех уровнях от типа, размера и техники изготовления до особенностей стиля и иконографии.

Обратимся к внешним чертам и технике исполнения. Иконы сравнительно небольшого размера, вертикально вытянутые, их высота колеблется



Христос-Пантократор.  
Монастырь св. Екатерины.  
VI в., энкаустика

<sup>10</sup> Sotiriou G. et M. *Icones du Mont Sinaï*. Vol. I–II. Athènes, 1956–1958.

в интервале от 68 до 92 см. Однако первоначально они были немного больше, поскольку имели несохранившиеся деревянные рамы. Об этом свидетельствует необработанные и оставшиеся не покрашенными края досок. Такие рамы известны по другим ранним синайским иконам, на них обычно помещалась посвятельная надпись — моление заказчика о спасении, обращенное к Богу через Его икону. Иконы написаны на цельных и тонких дощечках, грубовато выструганных и совершенно не украшенных с оборотной стороны, что не позволяет предполагать ношения этих икон в процессиях, хотя и вопрос о первоначальном месторасположении икон в храме также остается открытым. Ясно одно — все три иконы принадлежат к одной вполне сложившейся традиции изготовления подобных «предметов». Иконы написаны в технике энкаустики. Данная техника, хотя и не была единственной, доминировала в византийской иконописи до VIII в. Она постепенно выходит из употребления к XI в., когда окончательно вытесняется темперой, лучше соответствовавшей требованиям нового, чисто условного иконописного языка. Вероятно, внутреннее противоречие иллюзионистических эффектов энкаустики и христианской задачи представления образов, принадлежащих не только земному, но и небесному миру, вполне осознавалась ранневизантийскими иконописцами. Но лучшие из них умели балансировать на этой тонкой грани и даже извлекать из драматического противоречия старой формы и новой цели уникальные художественные возможности. К таким надо отнести авторов трех синайских икон, добившихся сложнейшим сочетанием пространственно-живописных приемов хрупкой гармонии, не нарушающей духовную природу образа, однако и не отказывающейся от красоты видимого. При этом в каждой из икон присутствует наряду с общими и целый ряд индивидуальных приемов, позволяющих говорить о трех разных выдающихся художниках, которые скорее всего работали в одну эпоху и принадлежали к одной художественной среде высочайшего уровня. Именно эта особая среда, сохранявшая эллинистические традиции и культивировавшая рафинированное мастерство, наводит на мысль о происхождении икон из Константинополя, искусство которого определяло эстетический идеал ранневизантийской эпохи.

Три иконы объединяет одна важная композиционная и иконографическая особенность, отсутствующая в других синайских иконах. Святые образы представлены на фоне архитектурной ниши-экседры, над которой показано небо с золотыми звездами, составляющее с открытой нишей единое пространственное целое. Богато украшенные лицевые грани ниши напоминают пилоны, вызывающие ассоциацию с торжественным порталом. Показанные в этой странной архитектуре окна вызывают образ дворца и городской стены. При этом сама полукруглая форма ниши в христианской традиции прочно связана с алтарной апсидой храма. На наш взгляд, это не просто дань античной традиции конкретизации пространственной среды, но стремление воплотить идею Небесного Иерусалима как вечного места обитания изображенных персонажей священной истории.

В ранневизантийской иконографии образ-метафора Горнего града складывался из сочетания изобразительных мотивов храма, дворца, стены и портала, неотделимых от небесной среды. Подтверждение высказанной догадке



можно найти в изображениях раннехристианских саркофагов, представляющих Христа с апостолами на фоне ясно обозначенной стены Небесного Иерусалима. В некоторых иконографических вариантах Христос показан на фоне открытой архитектурной ниши, находящей точную аналогию в синайских иконах. Примечательно, что у ног Христа иногда изображены пальмы как недвусмысленное напоминание о рае. В символической структуре синайских икон мотив Небесного Иерусалима являлся эсхатологическим напоминанием молящемуся, чающему спасения и будущего царства небесного на земле. Создавая особое мистическое пространство иконы, он подчеркивал мысль об образе как небесном видении и одновременно вратах в иной мир. Рассмотрение только одной детали показывает, насколько глубоким был иконографический замысел синайских икон.

У византийских иконописцев VI в. различные особенности трех синайских икон вызвали целый круг переплетающихся литургических и императорских ассоциаций, определенных как общей трактовкой композиции, так и, на первый взгляд, малозначительными деталями. К примеру, пурпурный цвет одеяний Христа прочно ассоциировался с царским достоинством, поскольку только члены императорской семьи имели право носить одеяния данного цвета. С этим же кругом представлений связаны и трактовка образа Богородицы, показанной на троне с почетной стражей как Царица небесная, и композиция иконы «Апостол Петр», в точности повторяющая императорскую иконографию ранневизантийских парадных портретов на т.н. «консульских диптихах». В то же время огромная, драгоценно украшенная книга в руках Христа не просто напоминала о тексте Св. Писания, но создавала литургически конкретный образ на престольного богослужбного Евангелия и, соответственно, указывала на роль Христа как первосвященника. Трон Богородицы в представлении византийских богословов был неотделим от алтарного престола, а посох с крестом в руках св. Петра говорил о его высшем папском достоинстве и архиерейском служении. Таким образом, темы Священства и Царства присутствуют во всех иконах как доминирующее и неразделимое целое.

Знаменательно, что три древнейшие иконы представляют важнейшие темы складывающейся христианской иконографии — образы Христа, Богородицы и первоверховного апостола. Тип синайского Пантократора, показанного в зрелом возрасте с окладистой удлиненной бородой и ниспадающими на плечи волосами, кажется нам совершенно традиционным. Но это изображение не воспринималось таким в VI в. Напротив, некоторые христианские писатели отвергали данный образ Христа, уподобленного, по их



Св. Екатерина.  
Монастырь св. Екатерины.  
Синай, нач. XIII в.



Пророк Моисей.

Монастырь св. Екатерины. Синай, XIII в.

мнению, античному Зевсу, и противопоставляли ему «правильное» изображение Спасителя в виде безбородого юноши с короткими вьющимися волосами, олицетворявшего вечную молодость и божественную красоту. Напомним, что эти поиски истинного образа происходили в эпоху ожесточенных, не прекращавшихся всю ранневизантийскую эпоху богословских споров о соотношении во Христе божественной и человеческой природ, существующих, по Халкидонскому вероопределению (орос) «неслиянно и нераздельно». Перед иконописцами стояла сверхсложная задача — выразить в видимом образе то, о чем на уровне слов и понятий не могли договориться богословы. Поэтому неслучайно, что все ранние образы Христа в собрании Синайского монастыря представляют совершенно разные иконографические типы: среди них и седовласый старец, и молодой чело-

век с короткой бородкой и специальной венцеобразной прической. В данном историческом контексте, в эпоху только складывающейся иконографии, синайский образ Пантократора воспринимается как откровение, провидение будущего, неожиданно обретенный идеал, приблизиться к которому будут стремиться иконописцы на протяжении многих столетий.

Это особое видение отличает и образ Богоматери на троне со святыми мучениками. Почитание Богоматери активно развивается в Византии после III Вселенского Собора 431 г., осудившего ересь Нестория и утвердившего именование девы Марии Богородицей. Оно достигает апогея во второй половине VI в., когда становится важной частью имперской идеологии, а Константинополь объявляется городом Богоматери, находящимся под ее особым покровительством и защитой. В то же время распространяются сказания о чудесах от икон Богоматери, которые, носимые в процессиях и прославляемые в храмах, начинают играть огромную роль в религиозной жизни византийских городов. Уже тогда существовали разные типы изображений Богоматери, но примечательно, что одним из доминирующих был образ на троне, представляющий Богоматерь как небесную императрицу, являющую своего божественного Сына, владыку мира. Такой образ не только подчеркивал высочайший статус Богоматери, но и зримо напоминал о святости земной власти. Кроме того, каждая такая икона Богоматери с младенцем была одновременно и иконой Христа, показанного в двуедином образе воплотившегося на земле беспомощного ребенка и предвечно рожденного высшего Судии. Молитва о спасении, обращенная к Богоматери — заступнице всего человеческого

рода, зримо и непосредственно передавалась ее божественному Сыну. Можно думать, что именно это качество икон Богоматери с младенцем определило их исключительную популярность по отношению ко всем другим святым образам. Синайская икона дает замечательный пример раннего, но уже вполне сложившегося иконографического типа, который будет развиваться и видоизменяться в византийском искусстве, сохраняя неизменной изобразительную основу. О его огромном значении говорит тот факт, что именно изображение тронной Богоматери с младенцем чаще всего появляется в конхах алтарных апсид в качестве главного иконного образа важнейших византийских храмов.

Икона ап. Петра напоминает о многочисленных образах святых VI–VII вв., большинство из которых известны по историческим свидетельствам и описанием чудес в житиях. Изображение святого часто было прямо связано с почитанием его реликвий, как, например, это было в случае св. Артемия, икона которого располагалась на алтарной преграде константинопольской церкви Иоанна Предтечи рядом с мощами святого, или с образом св. Димитрия, размещенного в особом кивории над реликварием святого в его базилике в Фессалониках. Икона святого обладает благодатью подобно реликвии. Священный портрет в данном случае обладал особой достоверностью. В распоряжении византийских иконописцев с древнейших времен были т. н. «иконисмос» — краткие словесные характеристики внешнего облика святого, но очень скоро сами иконы стали восприниматься как своего рода документ, более важный, чем любой письменный текст. На синайской иконе представлен вполне сложившийся тип изображения ап. Петра, причем он кажется настолько привычным и знакомым, что даже не приходит в голову мысль о раннехристианском художнике, некогда сформировавшем облик, о котором ничего не сказано в Св. Писании. На наш взгляд, рассматривая три синайские иконы как единую группу, можно вспомнить и о том, что, согласно византийскому преданию, евангелист Лука написал святые образы Христа, Богоматери, апп. Петра и Павла. Темы самых ранних синайских икон, возможно, неслучайно совпадают с древнейшими «прижизненными портретами», созданными первым иконописцем и по своему значению сопоставимыми с написанным тем же святым автором Евангелием.

В данном контексте необходимо затронуть историю фаюмского портрета в той мере, в какой он может помочь в воссоздании картины зарождения христианской живописи, и потому отметим лишь некоторые особенности позднеантичного египетского станкового портрета<sup>11</sup>. Есть все основания считать, что исторически древнехристианские иконописцы опирались на фаюмский портрет, у которого они наследовали форму, средства, технику и даже некоторые принципы, придав им новый христианский характер.

Фаюмский портрет — это явление, помогающее понять, что представляла собой античная станковая живопись, на сегодняшний день практически полностью утраченная. О ее характере можно лишь догадываться по копиям, сохранившимся на фресках помпейских стен, и по высказываниям античных поэтов и ученых. В силу ряда исторических обстоятельств фаюмский портрет,

---

<sup>11</sup> Борбудакис М. От фаюмского портрета к истокам искусства византийских икон...

вобравший в себя черты античного живописного искусства, уже накануне христианской эпохи пережил катаклизмы истории, и благодаря ему мы можем с определенной долей уверенности говорить о материальной основе, на которую опиралась ранневизантийская икона, созданная преимущественно в той технике, что и фаюмский портрет и античные картины в целом. Итак, первое связующее звено между ранневизантийской иконой и фаюмским портретом — энкаустика, т. е. живопись расплавленными восковыми красками, одна из древнейших техник. Пигмент смешивался с воском, который проходил длительные подготовительные стадии: его отбеливали, вываривая в морской воде, высушивая на солнечном и лунном свете, добавляя в него смолу. Писали расплавленными красками с помощью металлического инструмента и кистей.

Фаюмские портреты, являющиеся образцами эллинистической живописи, сохранились в египетском оазисе эль-Фаюм, где они были открыты весной 1887 г. и в течении нескольких лет стали известны всему миру как древнейшие памятники дохристианской живописи. Нас же они интересуют как своего рода протоиконы. Для них характерна общая тенденция, которая выражается в движении, эволюция от запечатления внешнего, реалистического образа к выявлению внутреннего состояния его, от реальности к условности, от мира внешнего — к духовному. Фаюмский портрет еще в эпоху позднего эллинизма приблизил живопись к особой стилистике, во многом наследованной иконописью, которая, изображая Христа, Богородицу, апостолов и святых, сохраняла реальные черты и доносила до верующего исторический тип, одновременно придавая изображению вневременной характер, далекий от повседневности, исключая образ из категории времени и пространства. Поэтому с торже-

ством христианства в конце IV в., когда перед искусством встали новые задачи, для христианских художников уже существовал стилобат, на котором была возведена храмина новой живописи. Именно этим и объясняется своего рода иконографическая «несамостоятельность» некоторых ранневизантийских энкаустических икон, внешне напоминающих античные портреты. Линейность, став определяющей характеристикой позднего фаюмского портрета, постепенно стала одним из главных выразительных средств христианской



Святые Сергий и Вакх.  
Синай, VI в., энкаустика

иконописи. Синайский монастырь, расположенный в непосредственной близости от античных художественных центров, защищенный от посягательств и разграблений охранительными грамотами, и стал тем бесценным хранилищем самых первых икон, сумев донести их до нас сквозь века.

Другой тип образа и стиль изображения можно увидеть на иконе «Свв. Сергий и Вакх», созданной в VI в. Как и три предыдущие, эта икона тоже происходит из монастыря св. Екатерины на горе Синай, но в XIX в. она была привезена еп. Порфирием (Успенским) в Киев, где и находится в настоящее

время в Музее западного и восточного искусства<sup>12</sup>. Возможно, эта икона была также создана в Константинополе: почитание мучеников Сергия и Вакха в столице Византийской империи было весьма велико, в их честь между 527 и 536 гг. был возведен большой великолепный храм, и не исключено, что эта икона была одним из образов, для него предназначавшихся. О столичном происхождении этой иконы может косвенно свидетельствовать необыкновенная легкость и артистичность ее живописи (в технике энкаустики). Несомненно, однако, что столичная художественная среда, в которой возникла эта икона, отличалась от той, в которой возникли три иконы, рассматривавшиеся выше. Это была среда, для которой, видимо, было близко аскетическое мировоззрение. Аскетизм (греч. ἄσκησις от ἀσκέω — упражнять) — христианское подвижничество, основанное на ревностном стремлении к единению с Богом, духовно-нравственному совершенству, осуществляемое через подвиги добродетельной жизни в монастыре или миру. Можно сказать, что аскетизм проявляется в напряженных усилиях человека стяжать благодать Св. Духа как залог спасения и достижения Царства Небесного. В христианство слово «аскетизм» и его формы «аскеза», «аскет» пришли из античной культуры. Слово «аскетика» восходит к греческому глаголу ἀσκέω (аскео), который в древности обозначал: 1) искусное и старательное обрабатывание чего-либо, например, грубого материала, украшение или обустройство жилища; 2) упражнение, развивающее телесные или душевные силы. Христианство сохранило для себя это слово в значении напряжения, труда, усилия и упражнения. Вместе с этим оно добавило к этому слову новый смысл, которого не знал языческий мир.

Христианский аскетизм стал усилием по приобретению неизвестных языческому миру добродетелей, выраженных в заповедях любви к Богу и ближнему. Христианский аскетизм стал означать особое волевое действие. Это волевое действие человека, поддерживаемое действием Бога, Который желает внутреннего преобразования и изменения человека, помогает ему Своей благодатью на пути исполнения заповедей. Именно в синергизме (сотрудничестве, согласовании) двух волей, Божественной и человеческой, заключается основополагающий принцип христианского аскетизма. По учению свв. отцов, аскетические усилия (подвиги) сами по себе еще не ведут к совершенству. Выделяя телесные и душевные подвиги (телесное и душевное или умное делание), свв. отцы утверждают их необходимость для подтврждения ревности и желания человека в деле спасения, но в то же время указывают, что все аскетические усилия не имеют самоценности. Спасти, преобразить, исцелить и обновить человеческое естество может только Божественная благодать. Только через ее осеняющие действие человеческие подвиги приобретают смысл. Связанное с ней художественное направление существовало в VI в. в искусстве Константинополя, о чем свидетельствуют мозаики Равенны и Синая, исполненные приехавшими туда столичными мастерами. Отсюда специфическая выразительность иконы со свв. Сергием и Вакхом: неподвижные симметричные фигуры, восточный тип лиц, отрешенное выражение, большая внутренняя

<sup>12</sup> Быкова Г. З. Реставрация энкаустической иконы «Сергий и Вакх» 6–7 вв. из Киевского музея восточного и западного искусства // Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. Вып. 2/32. М., 1977.

собранность, молчание, — все соответствует образу аскетической духовности, реальные живые примеры которой в эти времена, особенно в V–VII вв., были нередки, — их показывали миру монахи-аскеты, пустынножители и духовидцы, искавшие уединения и спасения в пустынях Египта, Сирии, Палестины. Блж. Иоанн Мосх, Нил Синайский, прп. Павел игумен Раифский, прп. Никон, авва Меgefий, Иоанн Лествичник, Зосима Киликийский, Илларион Великий, Харитон-Исповедник, Феодосий Великий, Анастасий Синаит<sup>13</sup>.

На основании указанных источников и письменных свидетельств, суммируя их опыт, можно выделить общие черты аскетической практики. Эти отцы вели жизнь весьма суровую, и по своим подвигам более могли быть названы ангелами, нежели людьми. Тела их были иссушены постом и бдением. Они не вкушали ни вина, ни масла, ни хлеба и питались только финиками и желудями. Только для проходящих странников и богомольцев хранилось у настоятеля немного хлеба. Шесть дней недели иноки безмолвно проводили в кельях, рассеянных по горам и долинам. В субботу вечером собирались они в храм Господень, совершали всенощное бдение и утром причащались Св. Таин. Потом расходились каждый в свою келию. Немногие из них употребляли в пищу хлеб. Большинство питались зеленью и ягодами, готовя себе простую, чуждую всяких приправ трапезу. Иные принимали пищу только в день воскресный, соблюдая пост всю седмицу; другие два раза в неделю, иные через день. Они соревнуют жизни ангелов; и, хотя уступают необходимым требованиям тела, но только тогда, когда силы их ослабевают от великих подвигов. О деньгах у них и не слышно. Они не знают ни продажи, ни купли. Ибо всякий даром дает другому то, в чем он нуждается, и взаимно получает даром то, чего сам не имеет. Им не известна зависть, которая часто преследует добрые дела, и превосходство одного не возбуждает зависти в другом. Преуспевший в добродетели не гордится перед немощным братом; приписывая успех не своим трудам, но силе Божией, ведет себя смиренно; он внутри себя носит глубокое убеждение, что он не виновник добрых дел, но только орудие благодати, которая в нем действует. Низший же по подвигам, не слабости природы, но своему нерадению приписывает свои недостатки. Так, смиряясь один перед другим, и все перед всеми, стараются превзойти друг друга не высоким мнением о себе, но богатством добродетели. Ибо для того, оставляя обитаемые страны, поселяются в пустыне, чтобы Богу, а не людям сделать известными свои подвиги, от Него Единого ожидая и воздаяния. Они знают, что обнаружение сделанного по Богу, «погубляет» и ревность души и награду; ревность расслабляется превозношением, а награду уменьшают похвалы от людей.

Помимо священных портретов доиконоборческого периода на Синае сохранилось и несколько сюжетных икон, как, например, относящиеся к VII–VIII вв. иконы «Распятие» и «Вознесение», которые демонстрируют многие редкие особенности ранней иконографии. Однако стилистические черты не менее интересны, они указывают не на Константинополь, а скорее

<sup>13</sup> Иоанн Мосх, блж. Луг духовный. М., 1848. С. 57–63; Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе... С. 9–13; Иоанн Лествичник, прп. Лествица. М., 1862. С. 3–10.

всего на примыкающие к Синайскому полуострову регионы восточно-христианского мира, такие как Египет, Палестина или Сирия. Иконы представляют два разных стилевых направления в этом искусстве. Художественное решение иконы «Распятие» показывает, что античная традиция подверглась существенной переработке в духе местных представлений, легко приносящих внешнюю красоту и правдоподобность в жертву экспрессивному началу и большей одухотворенности образа, но при этом сохраняющих классическое представление о пропорциях и естественной пластике.

Икона «Вознесение» построена на принципиально иных декоративно-орнаментальных началах. Греко-римское понятие о красивой и жизненно убедительной форме не имеет для иконописца никакой ценности, пространство лишь намечено сочетанием цветовых плоскостей, рисунок лиц стереотипен и схематичен. Однако этот стиль, имеющий много общего с народным искусством, не может быть объяснен как провинциальный примитивизм вдали от управляющих искусством столиц. Скорее он свидетельствует о существовании особой эстетики, развивавшейся параллельно с антикизирующей традицией и имевшей собственные древневосточные истоки. Именно такое искусство было чрезвычайно распространено в монастырях христианского Востока, сознательно отвергавших светскую прелесть античности. Хорошо известный в Сирии, Египте и Палестине стиль лучше всего сохранился до наших дней в росписях пещерных монастырей Каппадокии, некоторые из которых могут быть без преувеличения причислены к шедеврам мирового искусства. Они сочетают высокую одухотворенность и внешнюю экспрессию с открытыми цветами и свободным сочетанием почти орнаментальных форм. Особенностью этого стиля является его редкая стабильность, он практически не меняется на протяжении многих столетий, что делает датировку икон типа синайского «Вознесения» весьма приблизительной и гипотетичной. Однако можно думать, что такие иконы доминировали в местной художественной среде, не случайно они составляют значительную, хотя и наименее изученную, часть Синайского собрания.

После яркого становления иконографии образов ранневизантийского периода наступают темные времена иконоборчества. Просуществовав целое столетие, оно уничтожило почти всё изобразительное искусство предшествующего времени. Религиозная живопись преследовалась иконоборцами, иконы



Распятие Христа.  
Синай, VII–VIII вв.



Вознесение Христово.  
Синай, VII–VIII вв.

уничтожались, а фрески и мозаики сбивались. Но на периферийных землях Византийской империи, например, в Каппадокийских монастырях, тайно создавались иконы. В них особенно акцентировалась молитвенная созерцательность образа.

«Иконографический канон, довольно жестко определявший сюжетно-композиционный уровень изображения, ограничивал художника в разработке сюжетной линии, но переключал его творческую энергию в сферу выразительных средств, дав безграничные возможности разработки тонких цветовых, ритмических, световых, пластических структур. Нюансы формы позволяли мастеру создавать на основе одной и той же иконографической схемы произведения с разным уровнем духовно-эстетического воздействия. Сюжетная ясность византийской иконы сочетается с удивительно сложной, многоплановой и тонко нюансированной художественной системой, благодаря чему высокохудожественным памятникам византийской живописи свойственен чрезвычайно утонченный, часто даже непонятный язык»<sup>14</sup>.

Ю. А. Пятницкий, ссылаясь на мнение В. В. Бычкова, глубочайшего исследователя христианской культуры, отмечает, что Тертуллиан (ок. 160 — после 220) считал, что Христос не обладал телесной красотой, а во внешнем Его виде не было ничего отличного от земных людей. Этот вывод был нужен богослову, чтобы сделать более убедительными поругания и издевательства над Иисусом. Сознательно наделяя Бога внешним видом, достойным поругания и позорной смерти на кресте, Тертуллиан исходил из позиции античного почитания красоты: «Отважился бы кто-нибудь коснуться в высшей степени необыкновенного тела (или) опозорить лицо плевками, если бы оно не заслуживало (этого)» Климент Александрийский (ок. 150 — ок. 215) подчеркивал, что «Христос блистал не красотой плоти, а истинной красотой души и тела. При воплощении Иисус принял невзрачный и презренный телесный образ, чтобы внимающие Ему не увлекались внешней красотой и не упускали бы излагаемые Им духовные истины. Эта идея о “невзрачности” Христа будет с восторгом воспринята аскетами и отшельниками; в западном средневековом искусстве она будет реализована с последовательностью, доходящей до грубого натурализма, и ляжет в основу изображения человеческого тела вообще. Климент Александрийский вместе с тем высказал мысль о том, что внутреннее совершенство и душевная красота человека, для которого идеалом был Иисус Христос, находят отражение во внешнем облике, прежде всего в лице, которое становится “ангелоподобным”»<sup>15</sup>.

Таким образом, Климентом было сформулировано соединение противоположных эстетических тенденций: невзрачной красоты и ангельского сияния. Именно это соединение и будет положено в основу всего восточно-христианского искусства. Отцы Церкви скорректируют мысль апологетов о том, что носитель христианского нравственного идеала не обладал внешней красотой тела, значит, и христианину не стоит заботиться о красоте тела, а следует направить все стремления на духовное совершенство. Однако будет

<sup>14</sup> Бычков В. В. Византийская эстетика... С. 212.

<sup>15</sup> Там же. С. 213.



заблуждением считать, что ранние христиане идеализировали «невзрачность» и не ценили красоту. Они знали и почитали божественную красоту, дорожили красотой реального мира как результатом божественного творения. В теории древнерусского искусства духовно-сущностные и психические энергии, цвет и свет характеризуют миры, их излучающие.

Наконец, необходимо задать вопрос: почему, достигнув такого расцвета в VII–VIII вв., христианская энкаустика постепенно начинает уступать место темпера? Что же произошло за эти полторы сотни лет, в течение которых отношения к энкаустике, бывшей дотоле ведущей техникой в иконописи, коренным образом изменилось? Связано ли это с богословским осмыслением православного искусства, которое было вызвано полемикой с еретиками? Что помешало этой технике развиваться и далее? На это можно ответить двояко. Во-первых, иконоборцы уничтожили не только памятники ранневизантийской иконописи, но предали мучениям и казням самих художников. Житие Лазаря-монаха, которому император Феофил обжег пальцы, не единственный пример мученичества иконописца за истину иконопочитания. Кто был замучен, кто — покалечен, кто — изгнан, а некоторые и отпали. Традиции были прерваны, мастерские разгромлены. Все это не могло не сказаться отрицательным образом на развитии иконописного мастерства и, в итоге, привело к его оскудению и упадку. Однако наряду с этим следует указать и на другую причину, которая была изначально заложена в самой сущности энкаустики. Восковая краска, нанесенная на поверхность левкаса, благодаря технике «энкаусиса» (обжигания), а также благодаря своей природе дает полнокровное, сочное и живое изображение, где фактура краски играет ведущую роль. Именно за эти качества и любили энкаустикой античные художники, для которых внешний вид был одним из определяющих факторов. Поверхность картины вследствие особого способа написания приобретала рельефность, так как воск быстро застывал, и художник уже не мог ее разгладить. Рельефность и вещественность краски отражены даже в преданиях. Известны рассказы о том, как птицы клевали виноград, нарисованный на картине, а лошади волновались при виде изображенных коней. Это говорит о скульптурности и высокой степени реализма, которых способна достичь энкаустика. Однако требования христианской живописи совершенно иные. Качества, которые удовлетворяли вкусы античного живописца, уже не могли отвечать строгим запросам христианского искусства, особенно в поздний период.

Мы рассмотрели памятники раннехристианской иконописи, т.е. того периода, когда богословие иконы не было развернутым и разработанным на достаточном уровне. В то время, когда к иконе еще не предъявлялись такие строгие требования, она могла пользоваться античными методами, античной композицией и античной техникой, т.е. энкаустикой. Однако позже икона стала мыслиться как явление духовное и имеющее целью изображения именно духовную реальность, тогда материальность и вещественность краски стали идти вразрез с богословием иконы. Энкаустика помогла решать задачи, которые ставили перед собой художники античности; решить задачи иконописцев энкаустика не только не могла, но и не имела возможности, поскольку

противоречие было заложено в самой природе восковой краски<sup>16</sup>. Энкаустика должна была уступить место той технике, которая, быть может, не способна была столь живо и реалистично живописать материальную реальность, но обладала бы тем языком, на котором можно выразит сущность и содержание христианского образа.

Обобщая сказанное, можно сделать вывод, что художественные особенности при развитии иной духовно-эстетической программы иконописи на примере перехода к другой технике отвечают новой религиозно-философской системе художественного образа. Такой техникой стала темпера, где связующим становится не воск, а яичный желток, смешанный с пигментом. Эта техника средневековой живописи была распространена не только на Востоке, но и на Западе, где, как гласит предание, Ян ван Эйк лишь в XV в. ввел масляную краску. Одной из особенностей темперы является то обстоятельство, что она с большим трудом позволяет смешивать краски. Благодаря этому достигается чистота цвета, его локальность. Естественным образом эта неспособность темперы явить в живописи смешанную палитру красок приводит к условности изображения, к схематичности, где цвет лишь символично намечает материальное свойство того или иного предмета, а не полнокровно его изображает. В результате реализм не находит себе места в темперной живописи, ибо они трудно совместимы. Это как раз и отвечало требованиям иконописи, где цвет и живопись в целом ставились в подчиненное отношение к идее, внутреннему содержанию. Энкаустика, наоборот, подчиняла идею внешним особенностям техники. Это противоречие между живописью и богословием, которые в христианстве мыслятся, как взаимодополняющие, должно было быть устранено, и к XII в. энкаустическая живопись вышла из употребления, секрет ее был утерян.

Таким образом, на примере собрания Синайского монастыря можно убедиться, что ранневизантийская икона — это блестящий синтез античного мастерства владения цветом, светом, воздушной перспективой, фактурой материала и христианского спиритуализма, его богословской глубины. В дальнейшем икона перешла в иную ипостась своего бытия, а тогда, в V–VII вв., она соединяла отблески уходящего античного искусства и славословие рождающемуся христианскому искусству.

### Источники и литература

1. *Айналов Д. В.* К вопросу о технике восковой живописи // Журнал Министерства народного просвещения. 1908. Май.
2. *Айналов Д. В.* Синайские иконы восковой живописи // Византийский временник. 1902. Т. 9. Вып. 3.
3. *Антонин (Капустин), архим.* Из записок Синайского богомольца. Т. 2. Киев, 1872.

---

<sup>16</sup> *Айналов Д. В.* Синайские иконы...; *Айналов Д. В.* К вопросу о технике восковой живописи // Журнал Министерства народного просвещения. 1908. Май.

4. Балабанов И. Монастырь святой Екатерины. Гора Синай. М., 2008.
5. Бенешевич В. Н. Памятники Синай археологические и палеографические. Вып. 1. Л., 1925.
6. Борбудакис М. От фаюмского портрета к истокам искусства византийских икон (опыт нового подхода). Гераклеон, 1998.
7. Быкова Г. З. Реставрация энкаустической иконы «Сергий и Вахк» 6–7 вв. из Киевского музея восточного и западного искусства // Художественное наследие. Хранение, исследование, реставрация. Вып. 2/32. М., 1977.
8. Бычков В. В. Византийская эстетика. Теоретические проблемы. М., 1977.
9. Бычков В. В. Малая история византийской эстетики. Киев, 1995.
10. Герд Л. А. Антонин Капустин и его научная деятельность. СПб., 1999.
11. Григорий Синаит, *прп.* Главы о заповедях... // Добротолюбие. Т. 5. Сергиев Посад, 1993. С. 180–237.
12. Иоанн Лествичник, *прп.* Лествица. М., 1862. 289 с.
13. Иоанн Мосх, *блж.* Луг духовный. М., 1848.
14. Исаия (Белов), *иером.* Н. П. Кондаков и его исследования на Синае // Богословские труды. 1987. Вып. 28.
15. Колпакова Г. С. Искусство Византии. Ранний и средний периоды. СПб., 2004.
16. Кондаков Н. П. Путешествие на Синай в 1881 г. Древности Синайского монастыря. Одесса, 1882.
17. Лазарев В. Н. История византийской живописи. М., 1986.
18. Лидов А. М. Византийские иконы Синай. М., Афины, 1999.
19. Плиний Старший. Естествознание. Об искусстве. М., 1994.
20. Подвижники благочестия, процветавшие на Синайской горе и в ее окрестностях. СПб., 1860. 247 с.
21. Православная энциклопедия. Т. XVIII. М., 2008.
22. Пятницкий Ю. А. Художественный язык византийской иконы // Византия сквозь века. СПб., 2017. С. 73–94.
23. Росси К. Сокровища монастыря св. Екатерины на Синае. М.: Магма, 2007.
24. Скотникова Г. В. Византийская традиция и русская культура. СПб., 2001.
25. Уваров А. С. Христианская символика. Символика древне-христианского периода. М., 2001.
26. Усов С. А. Мозаики в церкви Преображения в монастыре св. Екатерины на Синае. Ч. 1–2. СПб., 1850.
27. Успенский П. Второе путешествие в Синайский монастырь в 1850 году. СПб., 1856.
28. Ходаковский Е. В. Синайский монастырь. СПб., 2003. 222 с.
29. Этингоф О. Е. Византийские иконы VI — первой половины XIII века в России. М.: Индрик, 2005.
30. Mondzain M.-J. Image, icon, economy: the Byzantine origins of the contemporary imaginary. Stanford University Press, 2005.
31. Sotiriou G. et M. Icônes du Mont Sinaï. Vol. I–II. Athènes, 1956–1958.

---

*Протоиерей Дмитрий Кирьянов*

**Как возможен сегодня диалог науки и богословия?  
Рецензия на книгу: Nesteruk A. V. The Universe  
in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology  
and Science as a Hermeneutics of the Human Condition.  
Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 P. 9781666711233**

УДК [001:27-1]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_292  
EDN RGERIC



*Аннотация:* Развитие естествознания в XX столетии, в частности, космологии, дало новый импульс для его взаимодействия с богословием. Величественная картина Вселенной, которую раскрывает нам современное естествознание, требует богословского и философского осмысления. Это осмысление осуществляется человеком как носителем образа Божия в контексте понимания его места в мире как творении Божиим. Таким образом, диалог между богословием и наукой представляет собой сложное взаимодействие двух феноменологических перспектив, осуществляемое в рамках открытой философской герменевтики.

*Ключевые слова:* наука и богословие, герменевтика, богословская антропология, космология.

*Об авторе:* **Протоиерей Дмитрий Викторович Кирьянов**

Кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент Тобольской духовной семинарии.

E-mail: frdimitry@mail.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

*Для цитирования:* Кирьянов Д., прот. Как возможен сегодня диалог науки и богословия? Рецензия на книгу: Nesteruk A. V. The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition. Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 P. 9781666711233 // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 292–306.

Статья поступила в редакцию 19.08.2024; одобрена после рецензирования 30.08.2024; принята к публикации 02.09.2024.

---

*Archpriest Dmitry Kiryanov*

**How the Dialogue Between Science and Theology is Possible Today?  
Book Review: Nesteruk A.V. *The Universe  
in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology  
and Science as a Hermeneutics of the Human Condition.*  
Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 p. 9781666711233**

UDC [001:27-1]:655.552

DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_292

EDN RGERIC



*Abstract:* The development of natural science in the 20<sup>th</sup> century, in particular cosmology, gave a new impetus to its interaction with theology. The majestic picture of the universe that contemporary natural science reveals to us requires theological and philosophical comprehension. This comprehension is carried out by man as a bearer of the image of God in the context of understanding his place in the world as God's creation. Thus, the dialogue between theology and science is a complex interaction of two phenomenological perspectives, carried out within the framework of open-ended philosophical hermeneutics.

*Keywords:* science and theology, hermeneutics, theological anthropology, cosmology.

*About the author:* **Archpriest Dmitry Viktorovich Kiryanov**

Candidate of Theology, Candidate of Philosophical Sciences, Associate Professor at the Tobolsk Theological Seminary.

E-mail: [frdimitry@mail.ru](mailto:frdimitry@mail.ru)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7962-2360>

*For citation:* Kiryanov D., archpriest. How the Dialogue Between Science and Theology is Possible Today? Book Review: Nesteruk A.V. *The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition.* Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. 326 p. 9781666711233. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 292–306.

The article was submitted 19.08.2024; approved after reviewing 30.08.2024; accepted for publication 02.09.2024.

Вопрос о взаимоотношении веры и разума, научного и религиозного мировоззрений является одной из важнейших тем христианской апологетической мысли. Несмотря на обилие литературы, посвященной проблематике диалога науки и богословия, найдется сравнительно немного работ, посвященных пониманию того вклада, который в этот диалог может внести православное богословие. В связи с этим представляется весьма ценной публикация книги профессора Портсмутского университета А. В. Нестерука «Вселенная по образу образа Божия: диалог между богословием и наукой как герменевтика человеческого состояния». А. В. Нестерук является одним из ведущих специалистов в области диалога науки и православного богословия, организатором и участником многих международных проектов в этой области, таких как многолетний проект «Science and Orthodoxy around the World» (<https://project-sow.org/>).

На протяжении многих лет профессор Нестерук разрабатывает свой подход к пониманию того, как возможно осуществление диалога современного естествознания и православного богословия. В предисловии автор акцентирует внимание на трех основных компонентах любого христианского богословского и философского дискурса — Бог, тварный мир и человечество, подчеркивая, что целостное мировоззрение должно включать в себя космологию, антропологию и христологию: «Сказать, что вселенная дана по образу человечества (т.е. по образу образа Божия) является равнозначным тому, чтобы сказать, что образ самого человечества может быть виден только через призму его существования в той вселенной, которая может вместить воплощенного Христа»<sup>1</sup>. В то время как православное богословие подчеркивает эпистемологическую центральность человечества, современные научные дисциплины рассматривают человека просто как один из продуктов космической и биологической эволюции. Автор акцентирует внимание на том, что асимметрия между жизнью и наукой формирует «экзистенциальную преданность» диалога. По мнению А. Нестерука, эта преданность подразумевает необходимость прояснения когерентности между человеческой рациональностью и рациональностью космоса, которые лежат в основании наук. Существенное свойство подхода автора состоит в том, чтобы подчеркнуть, что богословие и наука являются делом одного и того же человека, а потому невозможно никакое экзистенциальное отделение или противоречие между ними. Проясняя специфику православного подхода к диалогу между наукой и богословием, автор отстаивает позицию, что данный диалог может рассматриваться как «телеологическая деятельность без онтологически достижимой цели, таким образом представляя де факто открытую герменевтику человеческого состояния»<sup>2</sup>. С одной стороны, автор убежден, что космология посредством диалога с богословием вносит вклад в открытую герменевтику человеческого состояния. Но поскольку понимание Вселенной происходит изнутри феномена человека, между богословием и наукой существует

<sup>1</sup> *Nesteruk A. V. The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition.* Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022. P. XI.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. XIII.

экзистенциальная асимметрия. Эта асимметрия приводит к тому, что диалог между наукой и богословием фактически является диалогом «между двумя феноменологическими структурами в одном и том же субъекте: с одной стороны, видением своей собственной жизни как обусловленной физической вселенной, и, с другой стороны, восприятием этой жизни как имеющей свое трансцендентное начало в Божественной Жизни»<sup>3</sup>.

Будучи многолетним участником диалога науки и богословия, автор начинает введение с довольно пессимистичного вывода, что существующий диалог не достиг никаких результатов, которые повлияли бы и на науку, и на богословие. И хотя сам тезис автора можно рассматривать скорее как приглашение к дискуссии, нежели как неоспоримый вывод, А. Нестерук видит основную причину неудач подобного диалога в том, что любые суждения в отношении его характера не имеют экзистенциальных следствий: «проблема нахождения “общего” основания науки и богословия остается и ее постоянное присутствие указывает на нечто фундаментальное и неизбежное в человеческом состоянии»<sup>4</sup>. По мнению автора, проблема заключается в том, что существует фактическая несоизмеримость науки и богословия, которая приводит к тому, что богословию остается только осуществлять «интроспекцию в отношении науки, проводить определенную критику науки с позиции, которая по определению выше и вне не только научного мышления, но и секулярного мышления, связанного с конкретными социально-историческими и экономическими реалиями»<sup>5</sup>. Таким образом, предполагаемая симметрия между теологией и наукой нарушается в самом начале, поскольку сам вопрошающий разум человека выносится за скобки научного описания, но является существенным в артикуляции богословия. В своем подходе А. В. Нестерук подчеркивает необходимость «богословской преданности», выражающейся в том, что статус человечества находится выше того, что может быть открыто посредством науки. Эти смыслы проистекают не из опыта естественных наук, а из «врожденного стремления людей к бессмертию, к общению с необусловленным личностным основанием мира и жизнью, что человечество называет Богом»<sup>6</sup>.

Соответственно, любой диалог, по мнению автора, должен исходить из экзистенциальной преданности. Однако проблема большинства существующих форм диалога заключается в том, что они адаптированы к подходу ученых, которые сомневаются в какой-либо ценности богословской мысли. В результате диалог оказывается не более чем реакцией на атеизм, зачастую являясь неубедительной попыткой оправдать сам факт такой реакции. Автор полагает, что проблемы взаимоотношения науки и богословия свидетельствуют о существенном отличии двух отношений к жизни в одном и том же человеке: наука рассматривает человека как физический организм в категориях пространства и времени, а богословие ставит человека в центр понимания Вселенной. Это разделение между двумя отношениями, которое человечество пытается примирить, свидетельствует о том, что люди не сводимы исключительно к их

---

<sup>3</sup> Ibid. P. XIII–XIV.

<sup>4</sup> Ibid. P. 1.

<sup>5</sup> Ibid. P. 2.

<sup>6</sup> Ibid. P. 18.

физическому и биологическому существованию. Сам факт диалога подразумевает трансцендентность и, таким образом, асимметрию между богословием и наукой<sup>7</sup>. Вследствие этого диалог между наукой и богословием возможен только когда и богословие, и наука рассматриваются как представляющие различные модальности отношения между человечеством и Божественным.

Первая часть книги «Человечество как центральная тема диалога между богословием и наукой» посвящена рассмотрению антропологической проблематики, подчеркивая, что ввиду радикальной непознаваемости человечества феномен человечества становится центральной темой диалога между наукой и богословием. Смысл этого диалога видится в раскрытии герменевтики человеческого состояния.

В первой главе «Диалог между богословием и наукой: его смысл и философские основания» автор ставит вопрос, почему само соотнесение богословия и науки требует философского прояснения. Автор проводит различие между наукой и богословием на основе демаркации модусов данности, что подчеркивает различие между онтологией наук (физическая субстанция и биологические формы) и онтологией событий (в богословии). Автор отмечает, что постулирование опыта Божественного вне материальных условий представляет веру без разума, экзистенциальный и сотериологический смысл которой остается туманным. С другой стороны, любой физический редукционизм в понимании человека также ошибочен без обращения к богословию творения человека по образу Божию, т.к. именно понимание человека стоит за рамками всех научных представлений о Вселенной и это понимание ответственно за различие и демаркацию между богословием и наукой.

В первой главе автор начинает с объяснения того, почему отношение между понятиями в диалоге богословия и науки не может быть симметричным. Во-первых, автор подчеркивает, что зачастую участники современного диалога науки и богословия рассматривают их с некоторой внешней для обеих дисциплин эпистемологической точки зрения, имплицитно предполагая, что богословие и наука находятся в симметричном отношении. По мнению Нестерука, некритичное допущение такого «общего деноминатора» приводит либо к серьезным конфликтам между богословием и наукой, либо к попыткам их примирения без ясного указания на их различия<sup>8</sup>. Любой диалог науки и богословия должен акцентировать внимание на том, что богословие и наука имеют источником одно и то же человечество, но говорят различным образом о сущности существования, какое испытывает человечество в своей жизни. Любая попытка совмещения языков богословия и науки приводит либо к конфликту между ними, либо к попытке их наивного примирения. Это означает, что богословие и наука нуждаются в некоторой посреднической роли в понимании эпистемологической природы богословских и научных суждений, иначе говоря, «диалог должен стать философским для того, чтобы сформулировать различия между богословием и наукой на экзистенциальных основаниях»<sup>9</sup>. Будучи многолетним участником диалога между богословами

<sup>7</sup> Ibid. P. 6.

<sup>8</sup> Ibid. P. 31.

<sup>9</sup> Ibid. P. 33.



и учеными, автор подчеркивает, что причиной отсутствия видимого прогресса в диалоге является недостаток философской ясности. Богословы справедливо указывают на то, что смысл и оправдание науки или «ее случайной фактичности имеет своим началом особое положение человечества в творении, полностью описываемое понятием образа Божия»<sup>10</sup>. Асимметрия между богословием и наукой предполагает, что в любом диалоге между ними необходим тщательный анализ того, как эти две формы представления реальности в одном и том же человеческом состоянии существуют в столь различных формах. Поэтому автор выражает согласие с В. Панненбергом в отношении того, что философия должна быть «интеллектуальным инструментом в описании целостности личного существования, из которого возникают и богословие, и наука»<sup>11</sup>.

Как известно, научные исследования по своей форме избегают проблемы присутствия человека как центра раскрытия и манифестации Вселенной. С одной стороны, такое вынесение человека за скобки позволяет утверждать объективность научного знания. С другой, однако, становится не вполне понятным, почему наука как деятельность человеческого субъекта вообще позволяет достичь объективного знания. Однако вопрос о том, почему наука возможна, учеными зачастую не ставится вообще. И если в практике науки можно вполне обойтись без ответа на этот вопрос, то в области междисциплинарных исследований, таких как богословие и наука, пренебрежение философской ясностью в отношении интеллектуального поведения является недопустимым.

Богословие, будучи экзистенциальным и связанным с опытом человеческого существования посредством общения с Богом, получает наиболее ясное выражение в тех линиях философской мысли, где человечеству определяется центральное эпистемологическое положение во Вселенной. Таким образом, существует внутреннее разделение между научным исследованием мира и его пониманием исходя из феноменальности жизни как общения. Автор стремится показать, что различие между научным и религиозным опытом жизни, выраженное философски, может продемонстрировать асимметрию и объяснить, почему диалог между наукой и богословием невозможен в тех эпистемологических рамках, в которых он обычно осуществляется.

Одну из проблем трудности диалога автор ставит, задавая важный вопрос: «Почему кто-либо должен принимать в рассмотрение физические идеи в христианский контекст, когда занимается изучением и разработкой богословия?»<sup>12</sup> В таких случаях обычно подчеркивается, что богословие имеет дело с особенностью человеческого существования, мистическим опытом, литургической жизнью Церкви и т. д. Однако простой эмпирический ответ на этот вопрос определяется возможностью существования воплощенных носителей богословия, т. е. людей. Иначе говоря, для того, чтобы богословствовать, необходимо иметь физические и биологические условия существования богословов, условия, которые укоренены в характеристиках космоса. Таким образом,

<sup>10</sup> Ibid.

<sup>11</sup> Ibid. P. 34.

<sup>12</sup> Ibid. P. 39.

космология и другие науки выражают необходимые, но не достаточные условия возможности богословия. Отсюда следует, как отмечает А. Нестерук, что любое богословское суждение, выражающее опыт Божественного, содержит истину о мире как таковом.

С другой стороны, если скептически мотивированный ученый задаст вопрос: «Нужно ли богословие для физики?», ответ будет отрицательным. Физика изучает Вселенную, не задавая вопроса о ее случайной фактичности, т.е. она не ставит вопросов о прояснении достаточных оснований, ответственных не только за результаты физических законов, но также самой возможности знания Вселенной человеком. Это приводит автора к суждению, что любое космологическое видение мира является имплицитно связанным с богословием, поскольку «основано на божественном даре веры в реальность благого творения Благого Бога»<sup>13</sup>. Далее автор анализирует различие между пониманием данных в науке и богословии, подчеркивая, что богословие, в отличие от философии и наук, имеет дело с событиями, избегая онтологических суждений о том, что является метафизически невозможным, и задает вопрос: «как опыт общения с источником и существования, и жизни возможен в условиях, когда дискурсивный разум сомневается в его возможности на основании физической конечности людей?»<sup>14</sup> Богословие как опыт Бога возможно, поскольку люди имеют способность *pous*, т.е. способны соотносить фактичность их собственного существования с Богом. Если философия и наука интерпретируют вещи только в меру того, что они видят в них естественное, богословие имеет дело с тем, что превышает пределы природы. Отсюда возникает закономерный вопрос: может ли естественное формирование развить желание иметь доступ к чему-то, что не может быть достигнуто в пределах этой природы? А. Нестерук положительно отвечает на этот вопрос, поскольку «человечество должно оставаться неопределимым как носитель Образа неопределимого Бога»<sup>15</sup>.

Невозможность познания сущности человечества показывает, что предложенный ответ на вопрос, почему богословие нуждается в космологии, является недостаточным, ибо феномен человека превышает границы научного и философского и нуждается в богословском прояснении. А. Нестерук подчеркивает также, что «физика и космология нуждаются в богословии, чтобы признать, что подход ко вселенной как физическому объекту основан на событии жизни ипостасного человека, событии, которое не может быть подвержено чисто онтологическому описанию, но получает свою интерпретацию из богословия...»<sup>16</sup> Непознаваемость человечества представляет собой главный парадокс человеческого существования, который выражен в «бескомпромиссном утверждении фактичности человеческой жизни, а с другой стороны, неостижимости этой фактичности жизни»<sup>17</sup>. Диалог между богословием и наукой, таким образом, становится попыткой найти баланс

---

<sup>13</sup> Ibid. P. 41.

<sup>14</sup> Ibid. P. 50.

<sup>15</sup> Ibid. P. 52.

<sup>16</sup> Ibid. P. 54.

<sup>17</sup> Ibid. P. 61.

в отличии между богословием и наукой, которые представляют собой два типа отношений или два типа видения, имеющих дело с различными феноменальностями одного и того же существования. Как подчеркивает автор, «отличие между наукой (научной философией) и богословием становится отличием между двумя видами интерпретаций жизни, что являются внутренне структурированными типами веры, понимаемой как элемент человеческой жизни... Таким образом диалог между богословием и наукой оказывается бесконечным путем одного и того же бездомного ... человечества в своем поиске “твердой земли” в океане надежды»<sup>18</sup>.

Вторым важным аспектом диалога является неспособность человечества познать себя, которая в контексте богословского понимания формирует предварительное условие для действительной ограниченной познаваемости мира. Это подразумевает, что космология следует тому же апофатическому образцу объяснения, который характерен для богословской антропологии Божественного образа. Непознаваемость человечества самого по себе представляет основной парадокс человеческого состояния, который, с одной стороны, утверждает фактичность человеческой жизни, а с другой, эту фактическую непостижимость. Диалог между богословием и наукой, таким образом, становится попыткой сбалансировать эту фундаментальную дихотомию в одном и том же человечестве посредством защиты сотериологической осмысленности жизни на фоне ее космической незначительности.

В следующей главе «Непознаваемость человечества и парадокс субъективности в зарождении диалога между богословием и наукой» автор продолжает обсуждать дихотомию в человеческом состоянии через тщательный анализ т. н. парадокса субъективности, который имплантирован в саму фабрику того, что означает быть человеком. Суть этого парадокса в следующем: «Необходимо соединить признание нашей случайности, нашей конечности и нашей ограниченности в мире с амбицией трансцендентности, каким бы ограниченным ни был наш успех в ее достижении»<sup>19</sup>. Существует два аспекта этого парадокса. Во-первых, с богословской точки зрения он связан с сущностью человеческого состояния как сотворенного (а не просто с человеческим состоянием после грехопадения); во-вторых, будучи связанным с непознаваемостью человечества, этот парадокс включает феноменологическое сокрытие условий, связанных с рождением, т. е. с началом личной жизни. Хотя многие православные авторы полагают, что это является следствием падения человека, А. Нестерук полагает, что «разумно связывать падение не с некоторым конкретным историческим событием, но с некоторым качественным состоянием человечества, связанным с состоянием естественным образом эволюционирующей вселенной»<sup>20</sup>. В таком случае, падение связано не со свободой человечества, но со структурой тварной Вселенной. Парадокс субъективности проявляется также в том, что, с одной стороны, непознаваемость имплантирована в условия творения и эволюции, а с другой, эта непознаваемость является «привилегией быть по Божественному образу, поскольку только обладая

<sup>18</sup> Ibid. P. 63.

<sup>19</sup> Ibid. P. 68.

<sup>20</sup> Ibid. P. 75.

этим образом человечество способно вообще сформулировать непознаваемость как проблему. Исходя из этого диалог между наукой (описывающей положение человека в физической вселенной) и богословием (интерпретирующим человечество как вершину творения и центр раскрытия и проявления) представляет дальнейшее детальное прояснение драмы человеческой тварности, служащей в качестве открытой герменевтики человеческого тварного состояния в общении с Богом»<sup>21</sup>.

Непознаваемость человека напрямую связана с предельной непознаваемостью и нашей Вселенной, о которой говорит космология: «...несмотря на факт, что физика и космология могут описать фактуальное состояние видимой вселенной в терминах наблюдаемых констант, само возникновение вселенной с такими константами не гарантируется какими-либо законами на “этой стороне вселенной”, поскольку ни начало, ни смысл начального состояния вселенной не проясняются посредством надежной и верифицируемой физики»<sup>22</sup>. В этом смысле можно сказать, что начало Вселенной непознаваемо в принципе. Более того, нетрудно показать, что непознаваемость Вселенной становится в конечном итоге эпистемологической проблемой человеческой неспособности иметь дело с теми аспектами бытия, которые вовлекают радикальную случайность: «Таким образом можно сделать вывод, что главная тема диалога между наукой и богословием есть начало человечества и вселенной, или, говоря феноменологически, начало человечества как центра раскрытия и манифестации вселенной»<sup>23</sup>.

Ввиду того, что было сказано, диалог между богословием и наукой как таковыми представляет собой дискуссию о степени непознаваемости человека для самого себя. Космология обсуждает вопрос о том, насколько возможно раскрыть первоначальное забытое состояние Вселенной. В конечном итоге космология борется против забвения начала мира. Богословие занято тем же вопросом, но на иных экзистенциальных основаниях, сосредотачиваясь на учении о творении мира и человека, механизм которого скрыт по воле Божией. Борьба против этого забвения осуществляется в религиозной практике веры и богослужения.

Можно сказать, что вся человеческая деятельность, связанная с исследованием мира, а также попытками найти ответ на вопрос о смысле существования человечества, представляет характерную борьбу против забвения начала, успех которой может быть только эсхатологическим, когда забытое «все во всем» будет представлено в обоженном человеке<sup>24</sup>. Парадокс субъективности представляет собой попытку соединить две различных феноменальности, возникающие в одном и том же живом «я», которое борется за то, чтобы выразить предельную тайну своего существования как дар Подателя Жизни. В конечном итоге А. Нестерук склоняется в пользу убеждения в том, что парадокс субъективности сопряжен с тварным состоянием человека. Как таковой парадокс выражает первичное забвение того, что человеческое сознание ставит

---

<sup>21</sup> Ibid. P. 80.

<sup>22</sup> Ibid. P. 82.

<sup>23</sup> Ibid. P. 92.

<sup>24</sup> Ibid. P. 100.

дискурсивно для самого себя как вопрос о своем начале. Это первичное забвение есть забвение самой жизни «я», которая дарована Св. Духом, Подателем Жизни. Поскольку Св. Дух не может быть представлен в категориях пространства и времени, но являет Лицо воплощенного Слова-Логоса Божия, выявление парадокса фактичности будет обращаться к архетипу человеческого состояния в воплощенном Христе. Таким образом, напряженность между двумя тезисами о парадоксе субъективности может быть «устранена» через обращение к типологии воплощенного Христа, который, будучи во плоти на Земле, остается Словом-Логосом Божиим, Творцом и устройтелем Вселенной.

Следующая глава «Диалог между наукой и богословием как открытая герменевтика человеческого состояния» посвящена выражению инкарнационного архетипа в диалоге между богословием и наукой, с целью поместить видение Вселенной в рамки этого архетипа, т.е. рассматривать Вселенную по образу образа Божия. Ключевым для этого является понимание того, что человек является человеком только в общении с Богом. «Не существует человечества как такового, лишённого инаугурационного события общения с Богом, позволяющего человечеству иметь свое будущее, то есть, жизнь»<sup>25</sup>. Человечество не может ответить на вопрос о самом себе, поскольку оно не создало себя, и этот парадокс является неотъемлемой частью нашего тварного существования. Инкарнационная перспектива понимания человека предполагает, что нисхождение Бога во Вселенную предопределяет ту фактичность Вселенной, которая способствует появлению человека. Миллиарды лет эволюции представляют собой необходимые физические и биологические условия того, чтобы воплощение могло осуществиться. Это означает, что воплощение не могло быть осуществлено в произвольно выбранной Вселенной. Более того, воплощение можно назвать «глубоким», поскольку оно в конечном итоге «касается всех структурных уровней вселенной, предопределяющих ее эволюцию»<sup>26</sup>. Важно также подчеркнуть, что необходимые условия сами по себе не могут обеспечить ни появления жизни, ни появления человека. Современная наука не понимает механизмов, которые запустили процессы возникновения и развития жизни на нашей планете, и не знает достаточных условий, которые необходимы для появления жизни. А. В. Нестерук подчеркивает, что достаточные условия появления жизни, человека и воплощения не находятся в причинной цепочке естественных событий<sup>27</sup>. Это означает, что фактичность Воплощения не имплантирована в естественные условия мира. Человечество призвано к единству с Богом, однако осуществление такого единства требует благодати, и само достижение этого состояния возможно через Воплощение.

При этом автор проводит параллель с главной проблемой книги — диалогом науки и богословия, подчеркивая, что «смысл диалога между богословием и наукой может рассматриваться как внешнее проявление радикальной тварности человечества, борющегося со своей неспособностью контролировать свои собственные цели, а также цели мира»<sup>28</sup>. Очевидно, что такой диалог

---

<sup>25</sup> Ibid. P. 115.

<sup>26</sup> Ibid. P. 121.

<sup>27</sup> Ibid. P. 122.

<sup>28</sup> Ibid. P. 126.

представляет собой бесконечную герменевтику тварного человеческого состояния, которая завершится только в обоженном человечестве. Однако в настоящем состоянии, подчеркивает А. Нестерук, «дихотомия между богословием и наукой является неизбежной характеристикой сотворенности человека по образу Божию, так что предполагаемое примирение богословия и науки невозможно в той же степени как преодоление онтологического различия между творением и Богом в процессе обожения»<sup>29</sup>.

В следующем разделе главы А. Нестерук задает вопрос, какова предельная цель открытой герменевтики человеческого состояния в диалоге между богословием и наукой? Откуда следует необходимость такого диалога, и вопрос, какова ценность этого диалога? Обращаясь к цели диалога, или *telos*, автор подчеркивает, что цель не может быть описана как конечное состояние продолжающегося взаимодействия между богословием и наукой. Скорее она должна быть описана как вопрошание о смысле человечества, предполагающее понимание, что цель диалога не может быть достигнута на любой стадии его исторического развития. Автор полагает, что аналогично тому как смысл ипостасного единства во Христе подвержен открытой библейской и богословской герменевтике, диалог между богословием и наукой представляет открытую герменевтику ипостасного человеческого состояния: такой диалог не может надеяться примирить или объединить две феноменальности в одном и том же субъекте, т.е. никакое примирение богословия и науки невозможно, как невозможно преодолеть онтологическое различие между творением и Богом в процессе обожения.

После обсуждения в первой части антропологических мотивов диалога между богословием и наукой А. Нестерук во второй части книги — «Вселенная по образу образа Божия или человечество как ипостась Вселенной» — ставит вопрос о пределах познаваемости мира в условиях непознаваемости человечества: «Поскольку сама фактичность диалога имеет свое начало в факте человеческого существования, диалог между богословием и наукой не является де факто диалогом, но попыткой выявить человеческое парадоксальное двойственное положение между полюсом его собственной непознаваемости и знанием себя, которое приобретается через науки»<sup>30</sup>. Цель этой второй части книги — представить философский анализ тех логических операций в исследовании Вселенной изнутри скрытой экзистенциальной «очевидности», являющейся существенной для всех актов сознания. Автор подчеркивает, что заинтересован не описанием того, что есть Вселенная, но исследованием того, как под влиянием Вселенной человечество создает когнитивный ответ и выражает повествование о Вселенной.

Космология, как особый способ выражения человеческой деятельности, вносит косвенный вклад в проблему конституции ипостасной материальности, т.е. личности. Личность имплицитно присутствует в вопросе о начале Вселенной, рассматриваемом в рамках богословского, философского и научного повествования о Вселенной. Автор подчеркивает, что невозможно адекватно

---

<sup>29</sup> Ibid. P. 128.

<sup>30</sup> Ibid. P. 160.

размышлять о творении, оставаясь в естественном отношении, поскольку любая спекуляция о творении делается при условии, что оно уже сотворено. По сути, суждение о Вселенной как творении должно быть предваряющим всякую попытку нашего целостного понимания мира. Эту позицию в своих работах с осторожностью подчеркивает А. Магкрат, когда говорит о том, что ученые должны быть открыты возможности того, чтобы рассматривать Вселенную как творение Божие, поскольку такая исходная позиция позволит им высветить те аспекты тварности, которые в противном случае ускользают от человеческого восприятия, довольствующегося исключительно данными естественных наук. А. В. Нестерук полагает, что вопрос о творении мира естественным образом связан с вечным вопросом о том, что есть человек. Поскольку никакой метафизический ответ на этот вопрос невозможен, идея творения человечества из некоторой превосходящей мир реальности представляет естественную религиозную предрасположенность. Поскольку человечество является частью Вселенной, интуиция превосходящего мир начала человечества переносится на творение мира.

Богословие и наука подходят к повествованию о творении с разных направлений. Богословие подчеркивает случайную фактичность мира, в то время как наука артикулирует необходимые условия появления мира, игнорируя достаточные условия. В этом смысле, как указывает автор, «диалог между богословием и наукой выявляет взаимодействие между самосознанием жизни и вторичной интенциональностью, направленной на условия функционирования этого самосознания в мире»<sup>31</sup>. А. В. Нестерук проводит также параллели между космологией и богословием в том, что «космология демонстрирует мужество и героизм ученых в стремлении изучать вселенную несмотря на то, что нет никакой надежды сделать вселенную как целое объектом науки»<sup>32</sup>. Подобное имеет место в богословии, когда верующие выражают их опыт Бога как открытый процесс в ясном понимании того, что Божественное всегда остается за пределами. Понимание смысла космологии подразумевает, что космологические теории и гипотезы могут быть интерпретированы не как суждения о внешних реалиях, но как движения человеческого разума, который отражает фундаментальное беспокойство существования. Законы физики не позволяют людям понять полностью замысел Творца. Познание Вселенной остается приблизительным и открытым, поскольку оно следует из диалектики конечных когнитивных способностей людей и бесконечности Творца, который обеспечил человека средствами познания творения. Это, по мнению А. В. Нестерука, подразумевает, что «все попытки смоделировать и выявить целостность мира, а также его граничные и начальные условия, всегда будут подразумевать обращение к трансцендентальным гипотезам, имплицитно содержащим вопросы о начале самого человечества, то есть о тайне его собственного творения»<sup>33</sup>.

Проблему случайной фактичности творения автор считает одной из важнейших и формулирует ее в виде вопроса: чем обусловлен возраст

<sup>31</sup> Ibid. P. 163.

<sup>32</sup> Ibid. P. 166.

<sup>33</sup> Ibid. P. 186.

Вселенной? Этот вопрос является одним из центральных в понимании самой идеи творения, которая предполагает, что начало тварного бытия не обусловлено какими-либо факторами внутри него самого, но может быть обусловлено только факторами, находящимися вне этого тварного бытия. Размышляя над вопросом о начале Вселенной, А. Нестерук предлагает возможный синтез научного и богословского взглядов на ее происхождение, в частности, на вопрос о том, почему возраст Вселенной около 14 млрд лет, а не иначе. Современная космология, несмотря на свои попытки представить начальное состояние Вселенной посредством теорий Большого взрыва, пришла к тому же выводу, что задолго до этого был сделан философами и богословами, а именно, что «первоначальное состояние Вселенной символизирует ее единство, идентичность и тотальность, и не может быть определено в имманентных терминах; оно требует обосновывающего трансцендентного принципа, который выявляет логос творения вселенной»<sup>34</sup>. И несмотря на то, что космологи предлагают всевозможные модели мультивселенной, они не являются решением проблемы случайной фактичности Вселенной. Постулирование вопроса о начале мира становится внутренним свойством человеческого существования как тварного обусловленного Богом существования. Поэтому вопрос о том, чем обусловлен возраст Вселенной, может быть интерпретирован как вопрос о человечестве во Вселенной, созданном по образу воплощенного Бога. Творение или Вселенная как целое не может быть понята в рамках естественного отношения, которое она представляет с феноменологической точки зрения. Парадокс этого естественного отношения заключается в том, что Вселенная, представленная просто как объект, так или иначе ставит перед человеком вопросы о смысле его собственного существования, т.е. вопросы, которые в конечном счете не позволяют рассматривать Вселенную просто как объект. В этом смысле космология становится подобной богословию, т.к. Вселенная как целое, как творение, представляет скорее Откровение, чем какую-либо явную метафизическую необходимость. Человек существует во Вселенной, интерпретирует ее; таким образом, Вселенная влияет на понимание человеком смысла его существования. Принадлежность Вселенной и стремление понять ее, попытки построения знания о Вселенной представляют собой усилия человечества понять смысл своего собственного существования. В этом смысле Вселенную можно назвать образом человека, поскольку вне человека Вселенная не может понять саму себя и обрести свой смысл.

С другой стороны, вне богословия творения человек не может ответить на вопрос о смысле Вселенной. То есть вне богословия воплощенного Логоса, по образу которого человечество создано, невозможно понимание смысла Вселенной. Через воипостазирование Вселенной человечество встречает ипостась Логоса, посредством Которого и через Которого все было сотворено и Чей Образ человечества христиане считают своим собственным. Следовательно, смысл Вселенной раскрывается через отношение человечества с этим Логосом, Который на некоторой стадии своего проявления нисходит в эту Вселенную физически, т.е. воспринимая человеческую природу в Свою

---

<sup>34</sup> Ibid. P. 220.



ипостась: «Воплощение, как непредвиденное, метафизически невозможное, невозпроизводимое, вне меры количества и качества было обновлением старого учения о том, что Бог создал вселенную, учения, ниспадающего в человеческое представление об этой вселенной до вечно проявляющего себя события, дарующего этому человечеству потенциал достичь единства с Богом...»<sup>35</sup> Творение становится не только местом воплощения, но и местом прославления Творца за его творение. Вселенная как творение конституирована по образу образа Божия, т. е. по образу того, кто одарен возможностью хвалить Бога за творение.

Автор подчеркивает двойную цель книги. С одной стороны, показать, что все образы Вселенной, будь то естественнонаучные или богословские, являются существенно антропными, поскольку они связаны с физическими и эпистемологическими условиями их построения людьми. С другой, продемонстрировать, что, поскольку основное свойство человечества есть Божественный образ, который проистекает от Воплощенного Христа, Вселенная несет в себе условия Воплощения, будучи не только эпистемологическим образом человечества, но «образом» Божественной жизни, создающим Вселенную так, чтобы Перворожденный среди людей был возможен в ней: «Космология и богословие дополняют друг друга, поскольку для того, чтобы богословствовать, необходимо существовать физически, а для того, чтобы производить знание о вселенной, необходимо артикулировать способность быть образом Божиим»<sup>36</sup>.

В заключении книги автор делает ряд выводов, среди которых наиболее важными представляются следующие. Диалог между наукой и богословием характеризуется апофатизмом: всякая конкретная форма этого диалога, предполагающая конструктивное взаимодействие богословия и науки, в конечном итоге говорит нам о том, что не является предельным основанием этого диалога. Диалог между богословием и наукой не может иметь какой-либо «материальной» цели в качестве своего завершения, т. е. объединения двух феноменальностей существования в одном и том же субъекте. Дихотомия между наукой и богословием является «неизбежной характеристикой человеческой тварности, так что никакое примирение между ними невозможно в той степени, как невозможно преодолеть онтологическое различие между творением и Богом в процессе обожения»<sup>37</sup>.

Диалог между наукой и богословием имеет практическую цель: всегда держать человечество в обеспокоенности его состоянием и в напоминании, что это беспокойство никогда не будет преодолено. Это беспокойство имеет духовный смысл, поскольку человечество должно быть внимательным к проблеме своего хрупкого физического существования и, в то же самое время, к данному Богом обетованию обретения его родины. Смысл непознаваемого человечества, а также смысл действительной бесконечной Вселенной может быть понят через восстановление изначально забытого представления о детях Божиих, цель которых состоит в том, чтобы вернуться в их дом в Царствии

<sup>35</sup> Ibid. P. 230.

<sup>36</sup> Ibid. P. 258.

<sup>37</sup> Ibid. P. 261.

Божием посредством пути в этом тварном космосе. Диалог между богословием и наукой представляет собой конкретный модус такого возвращения, который никогда не оканчивается и, следовательно, имеет эсхатологический смысл.

Разумеется, что даже в таком пространном обзоре книги невозможно представить весь спектр идей и размышлений ее автора о проблеме человеческого существования, тварности, смысла науки и научного поиска, а также о той жажде бытия, которая может быть удовлетворена только через причастность источнику творения – Богу. Диалог науки и богословия в современном мире осуществляется на разных уровнях от популярной апологетики до построения целостной картины их взаимосвязи и взаимоотношения, какую представил А. В. Нестерук. Разумеется, что пессимизм автора в отношении успехов текущего состояния диалога науки и богословия обусловлен тем, что по большей части этот диалог касается частных вопросов христианской апологетики и не направлен на построение некоторой целостной картины, которая бы включала глубокое феноменологическое понимание человека и его места в мире. Это, однако, не означает, что продолжающийся на различных уровнях диалог не имеет никаких целей или успехов. На пути к целостной картине понимания может быть множество вспомогательных или рабочих гипотез или моделей, маленьких успехов или целей, касающихся частных вопросов взаимоотношения богословия и науки. Задача, которую поставил перед собой профессор Нестерук, более сложная и фундаментальная: поместить текущий диалог между наукой и богословием в рамки философской герменевтики и феноменологии таким образом, чтобы сформулировать его в рамках ключевых понятий православного богословия творения, антропологии и христологии.

Эта сложная и философски глубокая книга, требующая внимательного и вдумчивого прочтения, несомненно, будет интересна всем, кто интересуется как общими проблемами взаимоотношения богословия и науки, так и конкретными вопросами православной антропологии, христологии и богословия творения.

### **Источники и литература**

1. *Nesteruk A. V. The Universe in the Image of Imago Dei: The Dialogue Between Theology and Science as a Hermeneutics of the Human Condition. Eugene, OR, Pickwick Publications, 2022.*

Сяо Ван

**Православное богословие  
в представлении китайских ученых.  
Отзыв на монографию: Чжан Байчунь. Современная  
православная богословская мысль: русское православное  
богословие. Шанхай: Изд-во Шанхайский книжный  
магазин «Саньянь», 2000. 603 с.**



УДК [271.2-1+1(470)(091)]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_307  
EDN ERUBKS

*Аннотация:* Статья представляет собой отзыв на научно-богословскую монографию «Современная православная богословская мысль: русское православное богословие», вышедшую в издательстве Шанхайского книжного магазина Саньянь в рамках книжной серии «Исследования в области современной христианской религии» под проектом АОН КНР «Современное христианство и тенденции его развития». Предыдущие исследования находились под влиянием евро-американского центризма. Однако для данной работы характерен китайский взгляд на связь между миром и Китаем. В теоретическом плане она углубляет понимание теологии и философии мировых религий, подводит итоги и делает выводы об идеологическом развитии христианских религий; в практическом — выявляет роль христианских религий в современном мировом обществе и культуре, их влияние на развитие китайского общества, тем самым подготавливая мышление и теорию к вызовам XXI века. Чжан Байчунь подчеркивает, что до 2000 г. не было ни одной работы, посвященной изучению современной русской православной богословской мысли, ни в Китае, ни в России, ни на Западе. Поэтому данная книга имеет первопроходческое значение для китайской академии. Действительно, за последние двадцать лет до 2024 г. так оно и было. Это труд, мимо которого не может пройти каждый китайский ученый, изучающий православное богословие и философию. Делается вывод о том, что в связи с возрождением православия в развитии российского общества и усилением его роли и влияния как духовной силы русской нации, русское православное богословие ожидают различные прорывы и инновации, которые наполнят новым содержанием и предвестниками новых направлений развития современного христианского богословия.

*Ключевые слова:* Чжан Байчунь, философия религии, православное богословие, теология и наука, высшие духовные и светские заведения, Русская православная церковь и Русская православная церковь за рубежом, мыслитель и писатель, традиционные и духовно-нравственные ценности русского народа.

*Об авторе:* Сяо Ван

Аспирант кафедры библеистики института теологии Санкт-Петербургского государственного университета.

E-mail: wangxiao@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0077-9435>

*Для цитирования:* Ван Сяо. Православное богословие в представлении китайских ученых. Отзыв на монографию: Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль: русское православное богословие. Шанхай: Изд-во Шанхайский книжный магазин «Саньянь», 2000. 603 с. // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 307–313.

Статья поступила в редакцию 28.08.2024; одобрена после рецензирования 09.09.2024; принята к публикации 09.09.2024.

*Xiao Wang*

**Orthodox Theology in the View of Chinese Scholars.  
Book Review: Zhang Baichun. *Modern Orthodox  
Theological Thought: Russian Orthodox Theology.*  
Shanghai: Shanghai Sanyan Bookstore, 2000. 603 p.  
(Studies in Contemporary Christian Religion)**

UDC [271.2-1+1(470)(091)]:655.552  
DOI 10.47132/2541-9587\_2024\_4\_307  
EDN ERUBKS



*Abstract:* The article is a review of the scientific and theological monograph “Modern Orthodox Theological Thought: Russian Orthodox Theology” published by Shanghai Sanliang Bookstore Publishing House as part of the book series “Studies in Contemporary Christian Religion” under the CASS PRC project “Contemporary Christianity and its Development Trends”. Previous studies have been influenced by Euro-American centrism. However, this paper is characterized by a Chinese perspective on the relationship between the world and China. In theoretical terms, it deepens the understanding of the theology and philosophy of world religions, summarizes and draws conclusions about the ideological development of Christian religions; in practical terms, it identifies the role of Christian religions in contemporary world society and culture, and their influence on the development of Chinese society, thus preparing thinking and theory for the challenges of the 21<sup>st</sup> century. Zhang Baichun emphasizes that there has been no work dedicated to the study of contemporary Russian Orthodox theological thought, either in China, Russia or the West, until 2000. This book is therefore of pioneering significance for the Chinese academy. Indeed, for the past twenty years until 2024, it has been so. It is a work that every Chinese scholar of Orthodox theology and philosophy cannot pass by. It is concluded that in connection with the revival of Orthodoxy in the development of Russian society and the strengthening of its role and influence as a spiritual force of the Russian nation, Russian Orthodox theology is expected to experience various breakthroughs and innovations that will fill with new content and herald new directions in the development of modern Christian theology.

*Keywords:* Zhang Baichun, philosophy of religion, Orthodox theology, theology and science, higher theological and secular institutions, ROC and ROCOR, thinker and writer, traditional and spiritual and moral values of Russian people.

**About the authors: Xiao Wang**

Postgraduate student of the Department of Biblical Studies at the Institute of Theology of the Saint Petersburg State University.

E-mail: wangxiao@list.ru

ORCID: <https://orcid.org/0009-0001-0077-9435>

*For citation:* Wang X. Orthodox Theology in the View of Chinese Scholars. Book Review: Zhang Baichun. *Modern Orthodox Theological Thought: Russian Orthodox Theology.* Shanghai: Shanghai Sanyan Bookstore, 2000. 603 p. (Studies in Contemporary Christian Religion). *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 307–313.

The article was submitted 28.08.2024; approved after reviewing 09.09.2024; accepted for publication 09.09.2024.

Книга «Современная православная богословская мысль: русское православное богословие», написанная иностранным членом Российской Академии Наук по специальности «Философия», президентом всекитайской ассоциации по русской философии, заведующим кафедрой религиоведения, руководителем центра по изучению русской культуры Пекинского педагогического университета, профессором, кандидатом философских наук (PhD) Чжан Байчунь<sup>1</sup>, является специальным исследованием современной русской богословской мысли и первой попыткой описать и проанализировать теоретическое развитие современного русского православного богословия в ученых кругах Китая.



Труд представляет собой очередной том в книжной серии «Исследования в области современной христианской религии»<sup>2</sup> под проектом АОН КНР «Современное христианство и тенденции его развития». Проект «Современное христианство и тенденции его развития» делится на три уровня: первый — систематический анализ современного положения христианских религий в мире, включая перечень конфессий, конгрегаций, религиозных орденов и важных религиозных институтов; второй включает общий обзор теоретических тенденций современных христианских религий, в том числе, рассмотрение теологии, философии религии, антологии, этики и социальных доктрин; третий — изучение и оценивание социокультурного существования христианских религий, включая социальные движения, актуальные проблемы и прогнозирование их дальнейшем развитии.

Предмет проекта заключается в исследовании современной богословской и теоретической мысли христианских религий, систематическом изучении современной западной протестантской и католической теологии, современной

<sup>1</sup> Чжан Байчунь (张百春) — китайский философ, переводчик, специалист в областях русской философии, религиоведения и православия, профессор философского факультета, заведующим кафедрой религиоведения и руководитель Центра по изучению русской культуры при Пекинском педагогическом университете, иностранный член Российской Академии Наук по специальности «Философия». Его научные интересы включают русскую философию и культуру, православие, сравнительное исследование русской и китайской культуры. 23 июля 2013 г. Чжан Байчунь был награжден медалью Пушкина из рук посла Российской Федерации в КНР А. И. Денисова за большой вклад в укрепление дружбы и сотрудничества с Российской Федерацией, развитие научных и культурных связей.

<sup>2</sup> Чжоу Синьпин 卓新平. Окончательные результаты крупного проекта по заказным исследованиям для «Девятой пятилетки» в области социальных наук “社科‘九五’规划委托研究重大项目”最终成果.

православной богословской мысли и современной теологии в Азии, Африке и Латинской Америке, а также в расширении социального измерения, в сосредоточении на всех аспектах развития современных христианских религий и их социальных проблемах. Цель — изучить развития христианской религии в XX в. во всей её полноте, исследовать её последние тенденции и проанализировать её будущие направления. Результаты проекта включают шесть томов монографий<sup>3</sup>, под авторством трех ученых, среди которых: Ван Мэйсюй<sup>4</sup>, научный сотрудник института мировых религий Китайской академии общественных наук; Чжоу Синьпин<sup>5</sup>, доктор философии, научный сотрудник Института мировых религий Китайской академии общественных наук, президент Китайского религиозного общества.

Целью монографии, как ее определяет редактор, является «описывает развитие русского православного богословия в XX веке, характеризует его основные элементы и отличительные темы и тем самым выявляет его главные особенности»<sup>6</sup>. В первой части «Введение в историю» (гл. 1) дается обзор исторических предпосылок возникновения русского православного богословия, включая его определение и становление самостоятельной русской религиозной богословской мысли; во второй части рассматривается «Богословская мысль философов религии» (гл. 2) в России; в третьей части — «Богословская мысль в духовных заведениях» (гл. 3), включая богословскую мысль богословов в российских православных семинариях до Октябрьской революции и в эмиграции; В четвертом разделе излагаются «Уникальные богословские темы» (гл. 4) Русской Православной Церкви, которые придали русскому православному богословию особый характер и относительно независимый статус в христианском богословии. По словам автора «В нашей стране впервые в столь систематизированном изложении исследуется богословская мысль

---

<sup>3</sup> Чжоу Синьпин «Современная западная протестантская теология», «Современная западная католическая теология», «Современная азиатская, африканская и латиноамериканская теология», «Современное развитие христианской церкви»; Чжан Байчунь «Современная православная богословская мысль»; Ван Мэйсюй «Современные христианские социальные проблемы».

<sup>4</sup> Ван Мэйсюй (王美秀) — научный сотрудник Института мировых религий Китайской академии общественных наук. Автор училась и была приглашенным ученым в Мэриколлской семинарии на факультете религии Университета Темпл и в Школе теологии Бостонского университета в США. В круг ее научных интересов входят экуменические движения, история китайского христианства, современный китайский католицизм, христианские исследования, современные отношения между Китаем и Ватиканом, современные отношения между церковью и обществом, а также американская христианская религия.

<sup>5</sup> Чжоу Синьпин (卓新平) — член академического отделения Китайской академии общественных наук, директор Института мировых религий, президент Китайского общества религий, сотрудник группы по философским наукам Управления по присуждению ученых степеней Государственного совета, академик Европейской академии наук и искусств. Ученый долгое время занимался исследованиями в области христианской мысли и культуры, сравнительным религиоведением, западной религией и философии. Он издал 30 научных книг, был соавтором и редактором десятков книг, опубликовал более 200 научных работ.

<sup>6</sup> Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль. Шанхай: Саньянь, 2000. С. 15.

современных русских литераторов, философов религии и православных богословов, о которых идет речь в этой книге»<sup>7</sup>.

В первой главе «Введение в историю русского православного богословия» излагается исторический фон возникновения современной русской православной богословской мысли и рассматриваются два основных вопроса, один из которых — место православного богословия и русского православного богословия в христианском богословии. Другой — становление самостоятельной русской религиозной богословской мысли. Независимая русская религиозно-богословская мысль формировалась в XIX в. в духовно-учебных заведениях, в литературном творчестве и в русской философии, соответственно<sup>8</sup>. В тексте рассматривается своеобразное религиозно-богословское мышление таких фигур как митрополит Филарет, Н. В. Гоголь, П. Я. Чаадаев и др. Данная глава состоит из трёх разделов: 1) «Исторический контекст русского православного богословия»; 2) «Становление собственной религиозной теологии»; 3) «Религиозная идеология светских мыслителей».

В раздел «Исторический контекст русского православного богословия» включаются «Русское православие» (в частности, православие, католичество и протестантство, русское православие) и «Русское православное богословие» (включая византийское богословие, русское православное богословие, русская интеллигенция и религиозное богословие). Автор подчеркивает особенности и взаимоотношения трех основных христианских конфессий. Католицизм, православие и протестантизм — это различные конфессии, сформировавшиеся на протяжении истории христианства, каждая из которых стремится стать официальным представителем христианства и получить ортодоксальный статус.

Во второй главе «Богословские идеи философов религии»<sup>9</sup> рассматривается богословская мысль в современной русской религиозно-философской традиции, начиная с XIX в., которая отражается в двух основных областях — литературе и философии. В главе представлены теоретические системы и основные идеи таких известных представителей русской философии религии как В. С. Соловьев, Н. А. Бердяев и другие. Глава включает в себя пять частей: 1. «Богословская мысль Соловьева Владимира Сергеевича»; 2. «Новое религиозное сознание»; 3. «Теологическая идеология Бердяева Николая Александровича»; 4. «Чистая философия и богословие»; 5. «Прочие попытки интеграции философии религии с теологией».

«Богословская мысль Соловьева Владимира Сергеевича» состоит из 2 разделов: «Соловьев Владимир Сергеевич» (в частности: «Автобиография», «Развитие религиозного сознания человечества», «Новое религиозное сознание», «Бог есть единство», «Богочеловек и Богочеловечество», «Учение о «Софии Премудрости Божией», «Теократическое общество» и «Эсхатология») и «Евгений Трубецкой».

---

<sup>7</sup> Там же. С. 3.

<sup>8</sup> Там же. С. 5.

<sup>9</sup> Там же. С. 67.

В третьей главе «Богословская мысль в духовных заведениях» рассматривается богословская мысль в русских православных семинариях, как до Октябрьской революции, так и в семинариях в эмиграции после революции. Богословская мысль в семинариях существенно отличается от богословской мысли в светской религиозной философии. Светская философия религии по своей природе имеет свою свободную традицию, в то время как в семинариях существует своя история богословия, и эти две традиции совершенно различны. Глава включает в себя три части: 1. «Богословие духовной семинарии до Октябрьской революции»; 2. «Богословие духовной семинарии в эмиграции»; 3. «Богословие Неопатристический синтез».

«Богословие Неопатристический синтез» включает в себя раздел «Георгий Васильевич Флоровский»: «Пути Российского Богословия», «Неопатристический синтез», «Историцистская библейская герменевтика», «Креационизм», «Воплощение и мариология», «Крест и воскресение», «Эсхатология», «Экклезиология».

В четвертой главе «Уникальные богословские тематики» изложены отличительные тематики русского православного богословия. Отличие православного богословия от католического и протестантского с точки зрения тематик исследований очевидно. Соборность, всеединство, София, космология, богословское значение икон, имя Бога, богословские коннотации любви, сравнительное богословие, антропологическое богословие, божественная личность и божественная человечность, литургическое богословие и богословское значение России — все это отличительные темы современного русского православного богословия. Эти темы придают современному русскому православному богословию особый характер<sup>10</sup>.

Данная книга — первое для Китая системное изложение истории и современного состояния богословия Православной Церкви. Сама книга представляет собой изложение биографий и обзор сочинений русских православных религиозных философов XIX — начала и середины XX вв., также краткий обзор их наиболее значимых религиозно-философских идей. В своей книге автор подробно останавливается на русской философии религии и православном богословии, занимая почти половину объема каждой из них. Это было редкой практикой в китайском академическом мире того времени, по крайней мере, в различных учебниках по истории русской философии, в которых не уделялось внимание православной мысли. В православных богословских трудах также не уделялось особого внимания русской философии религии. Однако, с другой стороны, существует проблема, которая до сих пор не решена: каковы взаимоотношения между русской философией религии и православным богословием?!

Иными словами, эта книга стала серьезным, фундаментальным началом интереса к православию в Китае. Со времени ее издания появились также книги как «Русская философия и православие» (2005) Чжан Байчунь, «Особенности экономики Русской православной церкви и ее проблемы» (2011)

---

<sup>10</sup> Там же. С. 494.



Чжан Байчунь, «История православной иконы» (2012) Сюй Фэнлинь, «Очерки русской религиозной философии» (2006) Сюй Фэнлинь, «Фактор православия в обмене культуры между Китаем и Россией» (2009) Чжан Юйся, «Реформа Русской православной церкви» (2002) Дай Гуйцзюй, «Российская духовная миссия в Пекине и китайско-российский культурный обмен при династии Цин» (2009) Сяо Юйцю, и мн. др.

В заключение следует отметить, что современная христианская религия, являясь кульминацией своего исторического развития и отправной точкой для будущих выступлений, имеет незаменимое значение перелома и перехода, а ее регионализация, этничность и участие в строительстве плюралистической формы мира в процессе современной глобализации и социальных трансформаций придают ей одновременно беспрецедентное практическое значение.

### Источники и литература

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. М.: Российское Библейское общество, 2013. 1346 с.
2. Ван Мэйсю. Современные христианские социальные проблемы. Шанхай: Саньянь, 2006. 399 с.
3. Ло Цзиньшэн. История восточной церкви. Шанхай: Нанкинская духовная семинария Цзиньлин, 1941. 324 с.
4. Чжан Байчунь. Современная православная богословская мысль. Шанхай: Саньянь, 2000. 603 с.
5. Чжуо Синьпин. Современная азиатская, африканская и латиноамериканская теология. Шанхай: Саньянь, 2007. 661 с.
6. Чжуо Синьпин. Современная западная католическая теология. Шанхай: Саньянь, 1998. 468 с.
7. Чжуо Синьпин. Современная западная протестантская теология. Шанхай: Саньянь, 1998. 438 с.
8. Чжуо Синьпин. Современное развитие христианской церкви. Шанхай: Саньянь, 2007. 661 с.

*Для заметок*

---

*Для заметок*

---

Учредитель журнала:  
Религиозная организация — духовная образовательная организация высшего образования  
«Санкт-Петербургская Духовная Академия Русской Православной Церкви»

Журнал учрежден 15 мая 2017 года

## **ТРУДЫ КАФЕДРЫ БОГОСЛОВИЯ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОЙ ДУХОВНОЙ АКАДЕМИИ**

№ 4 (24), 2024

*Научный журнал*

ISSN 2541-9587 (Print)  
ISSN 2686-9071 (Online)

Журнал зарегистрирован в Федеральной службе по надзору в сфере связи,  
информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор)  
Свидетельство о регистрации ПИ № ФС 77-82305 от 23 ноября 2021 года

Главный редактор журнала:  
священник Димитрий Лушников, кандидат теологии, кандидат богословия, доцент,  
заведующий кафедрой богословия Санкт-Петербургской духовной академии.

Официальный сайт журнала:  
<https://scientific-journals-spbd.a.ru/proceedings-the-department-of-theology>

Электронная почта журнала:  
E-mail: [hram-sretenya@yandex.ru](mailto:hram-sretenya@yandex.ru)

Журнал включен в «Перечень рецензируемых научных изданий,  
в которых должны быть опубликованы основные научные результаты диссертаций  
на соискание ученой степени кандидата наук, на соискание ученой степени доктора наук»  
по группам специальностей:

- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (философские науки),
- 5.7.9. Философия религии и религиоведение (исторические науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (философские науки),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (культурология),
- 5.10.1. Теория и история культуры, искусства (искусствоведение),
- 5.11.1. Теоретическая теология (по исследовательскому направлению: православие) (теология)

Решением Высшей аттестационной комиссии (ВАК) журнал с 01.01.2024 г.  
распределен в Категорию К2 на три года.

Адрес издательства СПбДА:  
191167, Санкт-Петербург, наб. Обводного канала, 17.  
Тел.: +7 812 612 40 44, доб. 339.  
Эл. почта: [izdatspbda@gmail.com](mailto:izdatspbda@gmail.com)

Главный редактор Д. В. Волужков  
Корректор А. М. Чуб  
Верстка Н. Н. Пимшина  
Дизайн обложки Юлия Гринько

Подписано в печать: 01.11.2024. Дата выхода в свет: 21.11.2024.

Формат 70 x 100 / 16. Гарнитура: Linux Libertine.

Объем журнала: 20,5 а.л. Свободная цена.

Отпечатано в ООО «Аргус СПб»  
198320, Красное Село, ул. Свободы, д. 57.  
Заказ № 181. Тираж 250 экз.